الاجتهاد

مجلة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد التاسع والأربعون | السنة الثانية عشرة | شتاء العام ٢٠٠١ - ١٤٢١/١٤٢٢هـ

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)
الصورة والرمز والآخر

الفضل شلق | وجيه كوثراني | تركي الربيعو | صقر أبو فخر
مصطفى عبد الغني | بيخو باخ | غريغوار مرشو | رضوان زيادة
أحمد عبد الحليم عطية | محمد فاوبار | عمر كوش | مصطفى العدوي
ثائر ديب | محمد غشام

دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد التاسع والأربعون

السنة الثانية عشرة

شتاء العام ٢٠٠١ - ١٤٢١/ ١٤٢٢هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 - 11052050 - بيروت - لبنان - تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير - بناية برج الكارلتون - الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان

فاكس 00961-1-856677

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على نيويورك لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dar Al-Ijtihad For Research. Translation
and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٤٠١٣٠١٢٧٢٠٠ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 0240130127200 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O.BOX: 11-6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات الكتب

تمهيد

الاستشراق والأنثربولوجيا

رضوان السيد

كان الاستشراق ـ وما يزال إلى حدٍ ما ـ منذ بلغ ازدهاره وتحدده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: العلم أو التخصص أو الاهتمام الدراسي المعني بتأمل الشرق العربي والإسلامي من جانب الدارسين الغربيين. بيد أنّ الاستشراق وهو يتحول إلى علمٍ بالدعوى أو بالفعل، كان يسير باتجاه احتضان الشرق كلّه باعتباره علمَ العلوم، في الوقت الذي كانت فيه العلوم الحديثة تبزغ وتنفصل عن جذوعها لتجد لنفسها مكاناً أو موقعاً في أحد التصنيفين الأنجلوسكسوني أو الألماني. وهكذا بدأت المشكلة في الدعوى، أو في ادّعاء الموسوعية أو الإحاطة، وما ترتّب على ذلك من قولٍ بالخصوصية: خصوصية الشرق، وخصوصية الاستشراق. فالشرق خاصٌّ في تكويناته، وفي مساره وفي بناه التاريخية واللاتاريخية، وفي جغرافيته البشرية، وفي عقائده ودياناته. وتبلغ تلك الخصوصية ذروتها عندما نصل إلى البحوث المتعلقة بالعرب وبالإسلام. وتعني تلك الخصوصية انفصال المشرق العربي والإسلامي على الخصوص عن مجرى التاريخ العام، وبالتالي عدم خضوعه لشروط التغير والتطور التاريخي التي كانت التطورية الداروينية تسعى لتثبيتها في المجال التاريخي والاجتماعي بعد أن اتجهت لتثبيت أقدامها في المجال البيولوجي والطبيعي.

أما خصوصية الاستشراق فتأتي من أنه التخصص الذي يملك وحده وبمفرده الأدوات التي يمكنُ بها إدراكُ هذا المجال الخاصّ وتفهُّمُه أو تملُّكُه كما يقول إدوارد سعيد. ومع أنه ليس من همّنا في هذه العجالة

الحديث عن وظائف الاستشراق؛ فلا شكّ أنّ الأهدافَ العامّة أو الفلسفة العامّة لذلك التخصص لها علاقةٌ تتفاوت، قوةً وضعفاً من حالةٍ إلى حالة، لكنها موجودةٌ بكلّ حال ـ أعني العلاقة بين الأهداف والتوظيف. لكن من جهةٍ ثانيةٍ لا أرى ـ بعكس إدوارد سعيد بل وأنور عبد الملك ـ أنّ هذا الأمر (أي التوظيف الاستعماري) هو الأهمّ، بل الأهمّ: طابع الخصوصية الذي أُضفي على الشرق وعلى الاستشراق، وتواضُعُ الأدوات المعرفية والآليات التي أُريدَ بها الوصول إلى قراءةٍ صحيحةٍ أو علميةٍ للتاريخ الإسلامي، وللميراث الحضاري لذاك المجال، وموقعه في التاريخ العالمي. فالمقاربة كانت فيلولوجيةً تعتمد التعرف على لغة الشرق أو لُغاته، واعتبار روح الشرق، وبناه الحقيقية المؤبّدة كامنةً بل ورابضةً في تلك اللغة أو اللغات. والمشكلة في هذا التصور ليس في أنّ اللغة غير مهمة، بل في افتراض نموذجٍ لسانيٍ بَدْئي يمثّل الروح الحقيقية للدين والحضارة، واعتبار التطورات اللاحقة للمفردات والأساليب بدعاً وهوامش وحواشي عارضة لا تُغيِّر من ذلك الجوهر الخالد.

وقد تعرض الاستشراق في النصف الأول من القرن العشرين لعدة أشكالٍ من الضغوط؛ **أولُها وأهمُّها** تحدّي التطورية التاريخية والاجتماعية الذي أتى من جانب تطبيقات الداروينية في المجال التاريخي والاجتماعي، كما أتى من جانب الماركسية، ومراحلها الأربع للتطور الاقتصادي. وبمعنىً آخر؛ فإنَّ التطورية ما اصطدمت بالاستشراق في فكرة **الحتمية**، بل في اعتبار تلك الغائية عالميةً أو كونية ـ وبذلك لا يجوز فصل تاريخ الشرق عن تاريخ العالَم. وقد حاول بعض المستشرقين اللجوء إلى الأنتروبولوجيا، ثم إلى النقد الاستعماري، للوقوف في وجه عالمية التطورية؛ فاستخدموا مقولة الأنثروبولوجيا الثقافية، بمعنى وجود مجالات ثقافية وحضارية متمايزة في العالم، لكلٍ منها بناه الخاصة، وآليات اشتغاله الخاصة، ومن ضمنها ثقافة الشرق أو الإسلام وحضارته.

وكان **التحدي الثاني** تحدي ما عُرف **بلاهوت الأديان**. فقد أنكر

اللاهوتيون البروتستانت والكاثوليك طويلاً على الإسلام والأديان الأخرى باستثناء المسيحية واليهودية، كونها أدياناً، بناءً على عدم توافر عناصر الدين كلاً أو بعضاً فيها! لكنْ مع ظهور نظريات الدين بين 1850 و1950، جرى تحديد «عناصر» إن توافرت اعتُبر الدينُ ديناً! والمعروف أن الأكثرية الساحقة من المستشرقين حتى الربع الأول من القرن العشرين كانت من رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت، أو ممن سبق لهم أن عملوا في مجال علوم الدين. ولذلك ما كانت نظرتهم إلى الإسلام نظرةً موضوعية. وقد دفع تحدّي «لاهوت الأديان» الجديد هذا كثيرين إلى إعادة النظر في رؤيتهم للإسلام باعتباره منظومةً متماسكةً من العقائد والشعائر والطقوس والممارسات وأنماط الحياة، وليس مجموعات غير متماسكة من المواريث اليهودية والمسيحية والوثنية.

وكان التحدي الثالث هو تحدي التاريخ الحضاري في مواجهة التاريخانية الفيلولوجية، القائلة بالجواهر الثابتة. فقد زعزعت دراساتُ وآثارُ التاريخ الشرقي القديم من مقولات التفوق والتقدم اليوناني والروماني، ومن مقولات القِدَم الكبير للعقائد التوحيدية اليهودية، وللتاريخ اليهودي المستند إلى العهد القديم. وقد اضطر ذلك المستشرقين وفلاسفة الحضارة إلى إدخال الأحقاب العربية/ الإسلامية ضمن تاريخ الشرق، ثم ضمن التاريخ العالمي. كما اضطر بعضهم الآخر لاعتبار أنفسهم مؤرّخين مختصين بالتاريخ الإسلامي، وليسوا أُناساً من نوعٍ خاصٍ، يتملكون وحدهم مجالاً خاصاً.

بيد أنّ الأزمة الحقيقية في الاستشراق حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين. وكانت ردَّة فعلٍ على أمرين اثنين: ازدهار نقد العلوم، والنقد الاستعماري بالذات ـ والثورة في العلوم الاجتماعية ومناهجها. فقد اقتضت المتغيرات في العلوم الإنسانية بعد الحرب الثانية المصير إلى صورةٍ جديدةٍ للمجتمعات وبناها الداخلية وعلائقها بالدولة، وإلى صورٍ جديدةٍ للعلوم لجهة قدراتها الحقيقية على استيعاب المجال الذي تعملُ فيه، وآلياتها ووسائلها المستخدمة في ذلك. وجاءت بحوث نقد الاستعمار عشية

نهاياته لتشكّك ليس في حيادية تخصصاتٍ مثل الاستشراق والأنثروبولوجيا، بل وفي موضوعيتها، أي قدرتها على تعقُّل المجال أو المجالات التي هي موضوع اهتمامها بالآليات والوسائل، وقبل ذلك وبعده بالصُوَر والانطباعات، التي اعتمدتها طوال قرنٍ ونصف القرن.

وهكذا فإنه منذ الستينات من القرن العشرين، ما عاد الحديث عن علم اسمه الاستشراق أو عنوانه الاستشراق مستحسناً، وكان المستشرق الألمانيّ هانس رومر المختص بالتاريخ الإسلامي، يصرُّ في محاوراتنا في السبعينات على استخدام مصطلح: علم الإسلام. وذلك لعجز ذلك المجال عن التحول حقاً وحقيقةً إلى تخصصٍ ذي أُسُس وآليات مُغايرة أو متمايزة. لكن هناك في الوقت نفسه، وعلى مشارف القرن الواحد والعشرين ظاهرتان لا يصحُّ تجاهُلُهُما: استمرار الإنتاج الكبير الحجم (وأحياناً الكبير القيمة) في أوروبا وأمريكا واليابان لدراساتٍ تتعلق بالإسلام والثقافة والحضارة الإسلاميتين ـ وظهور فئات جديدة من الدارسين تريدُ مقاربة مجالنا الحضاري (من أجل فهمه وتفسيره وليس تغييره) من وجهة نظرٍ تاريخيةٍ أو سوسيولوجيّة أو أنثروبولوجية. ورأيي أنه بالنسبة للظاهرة الأولى فإنها تدخُلُ ضمن الرؤى الجديدة للثقافات العالمية والعلاقات فيما بينها، وأبعاد الذاتية والشمولية في كلٍ منها؛ وهي قابلةٌ للقبول والرفض والنقد مثلها مثل أي دراسةٍ في أيّ حضارةٍ تاريخية. أمّا الظاهرةُ الثانية، والتي بدأت مع ماكس ڤيبر وتعملقت مع غلنر وغيرتز وأيكلمان وجيليسنان.. الخ فأنا أراها طبيعية وتدلُّ على تضاؤل نفوذ الاستشراق التقليدي. وهي تتصل بالظاهرة الأولى من حيث إنّ أولئك الدارسين الشبان للنظم والعلوم والثقافة في المشرق العربي والإسلامي الوسيط، إنما يستعينون في دراساتهم بمناهج الأنثروبولوجيين استيعاباً أو نقداً. وطبيعيٌّ أن لا تقلّ المشكلات في الدراسات الأنثروبولوجية (المعنية أكثر بحاضر المشرق) عنها في دراسات المستشرقين الشبان أو المستشرقين الجدد، الذين لا يحبون هذه التسمية. والمشكلات أو الإشكاليات متأتية من تحكُّم قضية الأصل والأصالة والجوهر في الأنثروبولوجيا أيضاً. ثم إنّ هناك

الرؤية «الخاصة» للبنى الاجتماعية التاريخية عندنا: **إنها الرؤية الانقسامية التي** ما تزال ملحوظةً في بحوث الكثيرين؛ رغم النقد الشديد الذي وُجّه إليها في العقود الثلاثة الأخيرة.

* * *

عرضنا في العدد الماضي من مجلة **الاجتهاد** للرؤية الأنثروبولوجية التي تطرح نفسها بديلاً للاستشراق. ونعرضُ في هذا العدد للتسانُد والتحاور والتجاور ـ أي للبعد الآخر للعلاقة ـ بين الأنثروبولوجيين ورجالات الدراسات العربية والإسلامية في الغرب. وقد رأى الأستاذ الفضل شلق في دراسته في هذا العدد أنّ مركز الاهتمام لا ينبغي أن يكون **الحيادية** بل الموضوعية. على أنّ هذين الأمرين معاً يظلاّن الجزءَ الأبرز من العلائق الملتبسة والمعقّدة بين العرب في حاضرهم ومواريثهم من جهة، والعالم من جهةٍ ثانية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستشراق والتراث

الفضل شلق

يزعم دعاة الحفاظ على التراث أن هناك منافسة بينهم وبين المستشرقين على مجال واحد هو التاريخ العربي، ويعتبرون أنهم هم أهل الدار، وبالتالي فإنهم أحق بهذا التاريخ من غيرهم. وفي الوقت ذاته يدينون المستشرقين بتهمة الانحياز وخدمة المصالح الأجنبية، أي مصالح البلدان الغربية التي ينتمون إليها. ولكنهم لا يستنكفون عن قراءة أعمال المستشرقين، بلغاتها الأصلية أو مترجمة، ويستخدمونها إذا رأوها لمصلحتهم، فيعتبرونها موضوعية حينذاك؛ ويدينونها إذا رأوا فيها ما لا يعجبهم.

قبل أخذ موقف من أي من الفريقين يجدر بنا توضيح بعض التعابير والمفاهيم الشائعة الاستعمال. فالتاريخ علم موضوعي، والموضوعية ليست صفة زائدة بل هي من طبيعة كل علم من العلوم الإنسانية أو الطبيعية يستحق هذا الاسم. وهي لا تتوفر إلا بمقدار ما يكون النقاش الحر المفتوح متاحاً، ولا يكون النقاش جدياً إلا إذا استند إلى وسائل البحث العلمي وإلى المؤسسات التي تشكل إطاراً مناسباً لذلك. فالجهد الفردي، وإن كان ضرورياً، إلا أنه ما عاد كافياً. فكما يحتاج البحث في العلوم المادية إلى مختبرات وفرق عمل، يحتاج البحث في العلوم الإنسانية إلى مؤسسات تكون بمثابة ذلك.

وقد جاء التقدم الغربي، المتوسع في شتى المجالات، جزءًا من مشروع عالمي، واعٍ أو غير واعٍ، للهيمنة على العالم، ولاستغلال موارد الشعوب الأخرى واستنزاف قوة عملها. وإذا كانت المعرفة هي الطريق الوحيدة التي

تمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، وعلى البشر الآخرين، فإنّ العلم هو أيضاً وسيلة للسيطرة والهيمنة، ولا يزعم أحد البراءة للعلم رغم موضوعيته. فالعلم موضوعي، وهو يمكن أن يستخدم في هذا الاتجاه أو ذاك؛ والأهم من ذلك هو أن التقدم العلمي لم يكن هو سبب هيمنة الغرب على العالم وقاعدة تلك الهيمنة. بل حصل بمواكبتها وكجزء منها، والأرجح كنتيجةٍ لها. لكنه ما كان يمكن أن يحدث بهذه الطريقة لولا أنه ارتبط بالمشروع العالمي للغرب. وقد استطاع الغرب استخدام العلم لمصلحته لأنه قويٌّ ولو كان ضعيفاً لما استطاع ذلك. والمعروف أن العلم مُتاحٌ لجميع الشعوب، وفي المكتبات العامة، أينما ذهب الإنسان. لكنّ الشعوب الأقوى هي الأكثر قدرةً على استخدام العلم لمصلحتها؛ وكلما ضعفت أمّة ما، انخفضت قدرتُها على تسخير العلوم لمصلحتها أو لخدمة مجتمعها. وعندما انطلق التوسع الجغرافي الأوروبي في مشروع السيطرة على العالم، وذلك في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، لم تكن أوروبا أكثر تقدماً علمياً من العالم الإسلامي ولا من الهند أو الصين.

وإذا كان ما يعنينا هنا هو العلوم الإنسانية، بشكل خاص؛ فإنّ الأوروبيين منذ أن حققوا انتصاراتهم الأولى في الهند، وفي مناطق أخرى من آسيا، أرسلوا مع سفنهم التجارية ـ الحربية رهباناً ومدنيين للتعرف على الشعوب الآسيوية وعلى حضاراتها وثقافاتها وعلومها. وقد ساهمت المعارف التي اكتسبها الأوروبيون من الشرق في صنع أوروبا وهذه هي الصيغة التي استخدمها دونالد لاخ (Donald Lach) في عنوان كتابه الضخم المؤلف من خمسة أجزاء (Asia in the Making of Europe) الذي يصف هذه العملية التاريخية بدقة تفصيلية تستحق الإعجاب. وما كان جوزيف نيدهام، وفريق العمل الذي ساعده، أقلّ دقةً وتفصيلاً في كتابه الضخم المتعدد الأجزاء، الذي عرفت منه اثني عشر مجلداً، عن حضارة الصين وتاريخها وعلومها (Science and Civilisation In China).

عُني الأوروبيون إذن منذ بداية مشروعهم، تحضيراً لذلك، بدراسة

حضارات الشرق وثقافاته، وجمع معلومات واسعة جداً عنها. وبذلوا جهوداً مضنية لتصنيفها وتبويبها وحفظها. وكان ذلك من أجل استخدامها في مشروع الهيمنة، لكن ذلك لا يتناقض مع موضوعية تلك الدراسات؛ فقد كانوا مضطرين للموضوعية كي يستطيعوا استخدام ما يستنتجونه منها بطريقة علمية، وإلا فما كانوا لينجحوا في تحقيق أهدافهم. وإذ كانوا مضطرين للموضوعية العلمية فإنهم ما كانوا مضطرين للموقف الحيادي، بل إنّ طبيعة مشروعهم الهادف للهيمنة كانت تضطرهم إلى الانحياز وفقدان الروح الحيادية. فالموضوعية العلمية شيء والحيادية شيء آخر؛ وهم كانوا مضطرين للأولى دون الثانية. وإذا كان الكثير من الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين يجنحون إلى رفض الاستشراق بحجة انحيازه لصالح الغرب، فذلك لأنهم يخلطون بين الموضوعية والحيادية. لكنهم في الوقت ذاته يتبنون كتابات بعض المستشرقين الغربيين المتعاطفين مع العرب والمسلمين رغم ضعف منهجيتها العلمية أو سطحيتها.

ولم تبدأ الدراسات المنظمة لدى الأوروبيين عن حضارات الشرق قبل ضم هذه البلدان إلى السوق الرأسمالية العالمية، أي قبل ضم هذه البلدان إلى المجال الواقع تحت الهيمنة الأوروبية. ولذلك جاءت الدراسات الأوروبية عن مسلمي السلطنة العثمانية متأخرة عن مثيلاتها في الهند والصين وبقية الشرق الأقصى. وذلك لأنّ ضمّ أراضي السلطنة العثمانية جاء متأخراً، في أواخر القرن الثامن عشر.

وكما حدث مع العرب والمسلمين، فإنّ العلاقة غالباً ما كان يشوبها التوتر والرفض، خصوصاً من جانب شعوب الشرق المغلوبة التي كانت ترى في الدراسات الاستشراقية الأوروبية جانباً من جوانب الهيمنة. فالصين بعد أن سمحت بالاستقرار فيها للبعثات اليسوعية، لأكثر من قرن من الزمن، طردتهم في السبعينات من القرن الثامن عشر. أما اليابان، فقد أقبل الأرستقراطيون فيها بشغف على تعلم اللغة الهولندية، لكنهم عادوا وأحرقوا الكتب ومنعوا البعثات الأوروبية، بل ضربوا على أنفسهم حجاباً دام أكثر من قرن، حتى بداية ثورة

الميجي ايشن في الستينات من القرن التاسع عشر.

ليس هنا مجال التأريخ للدراسات الاستشراقية، فهناك العديد من البحوث في هذا الموضوع، وربما كان أهمها كتاب إدوارد سعيد حول الاستشراق، رغم أن هذا الباحث يقارب الموضوع من وجهة نظر سلبية فيدين الاستشراق باعتبار تحيزه ضد العرب والمسلمين، أو مرونة تسخيره لصالح القوى الاستعمارية المهيمنة. فحتى الدارسين الغربيين ذوي النوايا الحسنة تجاه الشعوب التي كانت موضوعاً لدراستهم لم يسلموا من سوء الاستخدام لنتائج دراساتهم. لكن ذلك لا يشمل غير جانب من الموضوع؛ فالجانب الآخر هو أن الدراسات الاستشراقية تراكمت وقوي نفوذها حتى صارت النخب العربية والإسلامية غير قادرة على النظر إلى مجتمعاتها إلا من خلال تلك الدراسات التي فرضت نفسها بسبب أسسها الموضوعية ورغم تحيزها المقصود أو غير المقصود. لقد صارت الجامعات الأوروبية والأميركية هي التي تتخرج منها أفضل النخب العربية. ورغم نمو الجامعات العربية والإسلامية لاحقاً، فإنّ الجامعات الغربية بقيت هي التي تصنع الكوادر التي تتمتع بالمؤهلات العليا، وبقيت هي مقصد الطلبة الذين يبتغون تعليماً وبحثاً أفضل من حيث النوعية. ولم تتوقف «البعثات» أي تدفقات الطلبة العرب إلى الجامعات الأوروبية والأميركية منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر حتى الآن. فهذه الجامعات بقيت هي التي تمتلك المكتبات ومراكز البحوث المتخصصة المتقدمة على مثيلاتها في البلدان العربية والإسلامية. وبقي المثقفون العرب والمسلمون مضطرين لقراءة الكتب الصادرة في الغرب والتي تبحث في مواضيع تخص مجتمعاتهم. فالمرجعية المعرفية بقيت في الغرب، وما استطاع العرب والمسلمون تأسيس ما يماثلها في بلادهم. ولذلك يمكن القول إنّ المفاهيم المتداولة «للتراث» العربي والإسلامي إنما تشكلت في الغرب لا في بلادنا.

وليس في هذا القول مغالاة. فالتراث غير التاريخ. فهذا الأخير هو سلسلة الأحداث السياسية والاقتصادية والعسكرية، إلخ... أما التراث فهو ما ينتقيه أناس من تاريخهم ليشكلوا الصورة الذهنية عنه. فالتراث انتقائي

بطبيعته. وبسبب هذه الانتقائية فهو تاريخ وهمي. إنه لا يكتفي بإعادة تفسير التاريخ، وهذا أمر مشروع وضروري، ولكنه يعيد ترتيبه ويحذف منه، وربما أضاف إليه لكي يأتي منسجماً مع الصورة المرسومة عن الذات. إنه يمارس سحب الحاضر على الماضي. وإذا كان مسار التاريخ يتجه من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل؛ فإنّ استخدام التراث يتم في عكس هذا الاتجاه.

ويظن بعضهم أن التراث هو القديم، فيقال عن الكتب القديمة، إنها تراثية، لكن الكتب القديمة الأكثر رواجاً هي التي تلبي حاجات راهنة، ثقافية أو سياسية. وفي السنوات الأخيرة التي شهدت انتشاراً واسعاً للحركات الدينية الإحيائية، صار الرواج في المعارض لكتب الفتاوى الدينية ومسائل العبادات. وقد تعددت كتب الفتاوى حسب المراحل التاريخية لتعكس الحاجات المتجددة للمسلمين وما وجد المسلمون حاجةً للتجديد إلا على الصعيد الديني، فهم يستطيعون التخلي بسهولة عن أساليب العيش المادية القديمة، كالمأكل والملبس والمأوى وغير ذلك، وهم يدرسون الكتب الأدبية والشعر والفلسفة القديمة لا من أجل تجديدها، بل يستمتعون بها؛ وربما تأثروا بها لكنهم يستطيعون تجاوزها بسهولة. أما الشأن الديني فهو بحاجة دائمةٍ للتجديد، لا من أجل فهم جديد بل من أجل التأكيد على الفهم الأصلي. ولذلك فإن التجديد الديني يعني في معظم الأحيان العودة للأصول، فيتخذ طابع الاتّباع. ومن قبل كان الأمر يعني العودة إلى مسار الأسلاف الصالحين، أما الآن فقد صار معناه العودة إلى النص الأصلي دون غيره. وإذا كانت السلفية تتلاءم مع رؤية تاريخية من نوعٍ ما، فإنّ الأصولية تلغي التاريخ برمته وتستغني عن مسار الأسلاف الصالحين وتفسيراتهم وتأويلاتهم لتكتفي بالنص وحده دون ما تعتبره شوائب لحقت به لاحقاً عن طريق التفسيرات أو التأويلات التي وُضعت حوله.

تختصر الأصولية مأزق التراث وتمثل حالةً قصوى له. فالرؤى التراثية انتقائية بطبيعتها، ولأنها كذلك فإنها لم تختلف حسب أمزجة الأشخاص أو الفئات الاجتماعية، فهناك من يرفض اعتبار الفلسفة الإسلامية جزءًا من تراثه

العربي أو الإسلامي. وهناك من يرفض كل المراحل التاريخية المتعاقبة إلا مرحلة الرسول والخلفاء الراشدين. وهناك من يضيف إليها مراحل الفتوحات اللاحقة. وهناك من يعتبر أنّ المراحل اللاحقة بثورة الزنج أو بالغزوات الصليبية أو بالاجتياح المغولي مجرد أزمنة انحطاط طويلة أدت إليها سيطرة العساكر التركية على الخلافة العربية الإسلامية الأصيلة. ولا تختلف الأصولية الدينية في بنيتها الفكرية عن الأصالة القومية، فالأولى تعود للنص الأصلي والثانية تعود للمرحلة التاريخية الأصلية، وكلا الرؤيتين تجسيد لنزعة انتقائية تبسيطية يربكها التاريخ فتسعى لإلغائه.

إن مفهوم التراث يحتقر التاريخ إذ يعتبره مجرد أداة تنفيذية، ويجرده من موضوعيته ليجعل منه وسيلةً لتحقيق أهدافٍ مرسومة سلفاً، فلا يبقى منه إلا العبر التي تستخدم للتحريض. ويفتقر أصحابه (التراثيون) إلى الصبر، فهم يريدون النتائج مباشرة، ويعتقدون أن الوقت في غير صالحهم، أو أن المجال لا يفسح لهم فرصة البحث والتمحيص. فالأمور واضحة وبسيطة والاستنتاجات مؤكدة لديهم، ولا غرابة في أن معظم السياسيين والمثقفين لدينا يصرون في تصريحاتهم ومقالاتهم على التأكيد أن صورة الأمور لديهم واضحة وخالية من التعقيد، مما يجعل البحث والتساؤل شكاً في غير محله، ولا طريق أقرب إلى الاستبداد من هذا النهج.

لكن مفهوم التراث يستنكف عن تعريف، أو تحديد نفسه. ففي العديد من الكتب التي صدرت حول التراث، وتجديد التراث والتراث والسياسة والتراث والسلطان والتراث والحداثة، نادراً ما نجد تعريفاً للتراث.

والأرجح أن كل شخص أو فئة يحدّد ما يعتبره تراثاً للأمة، انطلاقاً من عوامل تخضع للمزاج والمعرفة بالوقائع التاريخية والأهداف والغايات والمصالح الشخصية أو الفئوية. فتتعدد «التراثات» بينما التاريخ واحد. لكن التاريخ ليس مجموع هذه التراثات لأن كل واحدة منها تلغي الأخريات في الغالب، أو تعمل ضدها وتستبعدها. فالذين يعتبرون الدين هو المكوّن الأساسي والوحيد للأمة يستبعدون آثار الفلاسفة المسلمين، والعكس أيضاً

صحيح، والذين يعتبرون أن مرحلة الفتوحات والدولة الأموية وبداية عصر العباسيين هي المرحلة العربية الوحيدة يستبعدون مرحلة المماليك ويعتبرونها حقبةً غريبةً في تاريخ الأمة، والعكس أيضاً صحيح.

وفيما يصر أصحابُ دعوة الحفاظ على التراث على «النقاء»، فإنهم كلما وجدوا نصاً استشراقياً منحازاً إليهم يكررون الاستشهاد والاعتزاز به ويضمونه إلى تراثهم. وفي غالب الأحيان، لا يهمهم إذا كان الرأي الاستشراقي صادراً عن دراسة جدّية أو مجرد انطباع سطحي، وربما وقعوا في فخ الابتزاز على يد «مستشرقين» يبيعون آراءهم لكل من لديه المال.

يؤدي مفهوم التراث إلى شرذمة تتعدى المستوى الثقافي، فعلى الصعيد السياسي هناك الصراع الدائم بين الاحيائيين أو الأصوليين الإسلاميين وخصومهم من القوى اليسارية والقومية والعلمانية التي تجد في الدول القطرية ملاذاً لها فتلتف من حولها من أجل المواجهة. وهذه الدول القطرية ذاتها تلجأ إلى التاريخ ما قبل العربي والإسلامي كي تبرِّر نفسها. وبعض الدول التي تأسس الحكم فيها على قاعدة عربية تعيد تأسيس نفسها على ما قبل العروبة أو تلجأ إلى إيديولوجيا الإسلام السياسي عندما تجد أن الشعارات القومية العربية ما عادت كافية. وفي كل من هذه الحالات يُعاد تشكيل التراث لدى الأشخاص أو الفئات نفسها، فيتم القفز من «تراث» إلى آخر من أجل الحفاظ على السلطة.

لذلك يبدو أن التراث، في كثير من الأحيان، مشروع سياسي أكثر مما هو معطي تاريخي، فالأهواء السياسية هي التي تتحكَّم بالمعطيات التاريخية، وهذه الأخيرة تصبح وليدة الرغبات لا البحث العلمي الموضوعي. لكن المشروع السياسي لأصحاب التراث يعبّر عن أوهام ولا يستند إلى الوقائع الحقيقية.

يعتبر أصحاب المفهوم الخاص والانتقائي للتراث أنه الإطار الذي يحدّد الفرق بين الأنا والآخر، وأنه يشتمل على سمات ثقافية وعلى سلم قيم

أخلاقية يُميّز الأمة عن غيرها. وفي المقابل يرى دعاة التنمية أن كل ذلك له علاقة، سلبية في غالب الأحيان بالتنمية، ويحول دون قيام المؤسسات الحديثة، فيحضون على تغيير اجتماعي عميق معتقدين أن التنمية والتقدم مستحيلان دونه. فهناك إرثٌ من ثقافة الاستبداد والقيم الاتكالية والمؤسسات التقليدية التي لا تتناسب مع الحداثة، فلا بد من تغيير كل ذلك قبل الدخول في مرحلة جديدة. ويصبح النضال من أجل التغيير نضالاً ضد المجتمع لا نضالاً مع المجتمع في مواجهة القوى التي تتحكّم به وتقيّد حركته. ويظن هؤلاء أن المجتمع بحاجة لمن ينقذه من نفسه ومن قيمه ومن ثقافته، أو على الأقل من بعضها الذي لا يتناسب مع الحداثة، فيقعون في انتقائية لا تقل عسفاً عن انتقائية دعاة الحفاظ على التراث.

يناطح دعاة الحفاظ على التراث ودعاة الحداثة كشرط للتقدم صخرةً وهمية، كل من جهة مختلفة؛ فكل منهما يعتبر أن المشكلة في الثقافة، في الحفاظ على موروثها أو في تغييره، ويعجزان عن إدراك المشكلة الحقيقية التي تكمن لا في الموروث الثقافي (التراثي) بحد ذاته بل في تجاوزه، أي في مشروع سياسي مستقبلي ينطلق من قاعدة الموروث ولا ينشغل به انشغالاً إيجابياً (الانحباس فيه) أو سلبياً (مناضلته دون تجاوزه لتشييد تراث جديد). وإذا كان الأمر يبدو واضحاً بالنسبة لقصور دعاة التراث، فإنه ليس كذلك بالنسبة لدعاة الحداثة، الذين لا يدركون أن شرط كل تغيير (في الثقافة أو غيرها) هو المشروع السياسي الواعي، وأن الانشغال بتغيير الثقافة، يأتي كنتيجة للسياسة، لا كشرط لما عداها، ولا أسهل من إدانة المجتمع وثقافته، فاعتباره مصاباً «بالفقر والجهل والمرض» أمر تستسيغه الأنظمة القمعية التي تمعن في الاستبداد بحجة أن المجتمع يعجز عن أخذ الخيارات الصحيحة فلا خلاص له إلا بمن ينوب عنه في السياسة وفي تقرير مجرى الأمور.

يؤكد مفهوم التراث نفسه من خلال تحديد العلاقة بين «الأنا» و«الآخر» على أساس الفصل بينهما فكأن الآخر ليس كامناً فينا بشكل أو بآخر من خلال التبادل الثقافي والمادي والتجاري وغيره، أو كأن «الأنا» ليست جزءًا متفاعلاً

مع العالم بما فيه «الآخر» الموهوم. ويزعم أصحاب مفهوم التراث أنه هو القاعدة التي ترتسم على أساسها الهوية، فكأن الهوية معطى تاريخي وليست مشروعاً إرادوياً يرتكز على معطيات الماضي ويسعى لتجاوزها في الوقت نفسه. ويحسبون أن هناك مواجهة بين التراث (أو التقليد) والحداثة، فكأن التراث ليس وجهاً آخر من الحداثة. أو كأنه ليس من صنيع الراهن، ويتجاهلون أن التراث يُعاد صنعه في كل لحظة كي يتلاءم مع حاجات راهنة، أي مع أوضاع حديثة، سواءٌ أكانت مفروضة من الخارج أم معبّرة عن رغبات أهل البلاد. فثنائية التراث والحداثة لا تعني الفصل والمواجهة ولا يتمّ استخدامها إلا لأسباب تحليلية. ويكتشفون عن طريق التراث ثقافة الأمة، أي ما يميّزها عن غيرها، ويختصرون وجودها في مجموعة من القيم التي تشكّل جواهر ثابتة، وما يتغيّر هو الهامشي فيها، فالثابت هو الأصل، والتغيير غير متوقع لأنه لا يطال الأطراف (أو الأقليات)، ويبقى المجتمع كتلة جامدة غير قابلة للحداثة والتقدم. وبسبب ثنائية الحداثة والتقليد، فإنّ أهل الحداثة وأصحاب مفهوم التراث يصلون إلى نتيجة واحدة؛ وهي أن التنمية أو التقدم لن يكون ممكناً دون معجزة تؤدي إلى إخراج الهيولى من طور القوة إلى طور الفعل.

وربما كان منبع هذا الالتقاء هو الظن أن الجوهري في التراث هو الدين وأنّ الدين تأسّس على النص، وأن النص ثابت لا يتغير. لكنهم يتجاهلون أن فهم الأمّة للنص يتغير بتغير الظروف والحاجات، وإلا لما اختلف المسلمون حول تفسير النص، ولما وجدوا الحاجة إلى إصدار كتب تفسير جديدة في مختلف المراحل التاريخية، ولما اعترف الفقهاء بنسبية المعرفة الدينية (الفقه) مع الاعتراف بثبات النص وقدمه. ومعظم كتب أصول الفقه تبدأ بالبحث اللغوي وتنتهي بأبواب الترجيح، بل إنّ أبواب الترجيح هي الغالبة عليها. كما أنّ الكثير من الأحكام الفقهية يُبنى على غلبة الظن، ولذلك يكثر ترداد تعبير «ويصح الوجهان، والله أعلم»، لا لفقر في الإدراك بل للاعتراف بنسبية المعرفة البشرية، بما فيها الفقهية الدينية.

إنهم يتجاهلون أننا أمّة تاريخية، كباقي الأمم، فقد تغيّرت عبر مختلف المراحل سواء في بناها الداخلية، أي العلاقات بين مختلف أجزائها، أم في علاقاتها بالعالم الخارجي ولم يبق ثابتاً إلا بعض الرموز التي اختلفت مضامينها من مكان إلى آخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى.

وتختلف إشكالية التاريخ عن إشكالية التراث، فالأولى تتطلب أن يكون البحث على أساس منهجية علمية موضوعية يستحيل وجودها إلا بالاعتراف بعالمية الإنسانية وإنسانية العالم. فالمنهجية ذاتها يمكن تطبيقها على مختلف المجتمعات، وفي ذلك اعتراف ضمني بوحدة المعرفة البشرية وبأن التواصل بين المجتمعات هو الأساس الذي يبنى عليه الاختلاف والتمايز. والأثر الشريف «اختلاف أمتي رحمة»، الذي يرى في وحدة الأمّة أساساً لاختلاف وجهات النظر، يمكن أن ينسحب على البشرية باعتبار أنّ وحدة الثقافة الإنسانية هي الأساس الذي لا يضيره الاختلاف والتنوّع.

أما إشكالية التراث، فهي تفترض: لكل مجتمع ولكل أمة، قوانينها الخاصة، والتي تنسجم مع ثقافتهما وقيمهما. وهي تنسجم مع المنهجية الأنتروبولوجية التي تركّز في بحوثها على الفروض والتمايزات بين المجتمعات، فتحاول أن تستخرج قوانين وأواليات عملها من داخلها. وهي وإن استخدمت التقنيات العلمية، تبقى قاصرةً لأنها تغلب التمايزات والفروق على ما هو مشترك بين البشر جميعاً، والمشترك بينهم أكثر بكثير مما يميز بعضهم عن بعضهم الآخر.

يشترك البشر جميعاً في أساسيات الحاجات المادية وضرورات تلبيتها، وفي أساسيات العواطف والمشاعر، وإن اختلفوا في طرق المقاربة وأوالياتها. وفيما يعنينا هنا، يشتركون أيضاً في أن المعرفة متاحة للجميع لكن تحققها يختلف بين مجتمع وآخر، وبين حقبة وأخرى، وبين فئة اجتماعية وأخرى، وبين فرد وآخر، حسب الظروف المحيطة بكلٍ من هؤلاء.

ينبع التمييز بين المعرفة والثقافة من كون الأولى أقرب إلى العلم

الموضوعي والثانية أكثر ارتباطاً بالرموز، وهذه تستمد دلالاتها من عوامل نفسية وذاتية. وكلما ضاقت الهوة بين الثقافة والمعرفة، تصبح الثقافة أكثر شمولية وأشد ارتباطاً بما هو إنساني وكوني. وهذه هي حال المعرفة العلمية والموضوعية، لأنها بحكم طبيعتها تنتمي إلى المشترك بين الناس والجماعات. والثقافة، من ناحية أخرى، ترتقي من المحلي إلى الكوني بمقدار ما تستند إلى قاعدة من المعرفة الموضوعية وبمقدار ما تتخذ الرموز فيها دلالات موضوعية فلا تبقى مجرد إشارات نفسية.

* * *

إن المواجهة بين الاستشراق والتراث، ليست مواجهة بين القديم والجديد، ولا بين التقليد والحداثة، بل هي مواجهة بين شكلين للحداثة. أحدهما يرتبط بمشروع هيمنة لكنه بدأ بالاكتشافات الجغرافية (وما رافقها من عنف ووحشية) وتطور إلى الاكتشافات العلمية (لما تتيحه من وسائل الهيمنة والإخضاع لصالح من يمتلك ناصية العلم والمعرفة)، فهو، أي الاستشراق، يستخدم الكثير من العلم والموضوعية لمصلحة مشروع الهيمنة، وذلك لأنه منحاز وغير حيادي. وثانيهما، أي التراث، يرتبط بمحاولة الدفاع عن النفس، لا بمشروع مستقبلي يستطيع أصحابه من خلاله القبض على المصير، وينتهي إلى تأكيد الهوية على أنها معطاة من الماضي، بما يؤدي إلى العزوف عن محاولة صنع المستقبل وإعادة صياغة الهوية كمشروع سياسي مستقبلي. وإذا كانت السياسة هي التدبير، بمعنى إدارة شؤون الناس بما يعبّر عن مشاعرهم وحاجاتهم، فإن الاستشراق يستخدم موضوع دراسته في خدمة السياسة، أما التراث فإنه وسيلة لتسخير السياسة بواسطة الثقافة، ولا معنى لذلك إلا إلغاء السياسة والقضاء عليها، بل التقوقع حول الذات التي تتجمّد في معطيات الماضي. ففي الاستشراق تاريخ يندرج في إطار مشروع أولئك الذين يصنعون التاريخ، أما التراث فهو مفهوم يقود إلى إلغاء التاريخ.

إن الاستناد إلى الثقافة وإلى التراث لا يعني التقوقع والخوف على الهوية، لأن الهوية يصنعها أبناؤها ولا يصنعها التراث، وذلك مشروط بأن

يكون لديهم مشروع. وإشكالية المواجهة بين الاستشراق والتراث هي أن الأول ارتبط بمشروع والثاني عجز عن ذلك. ومشكلتنا هي العجز عن فهم المشروع التاريخي للأمّة مما يجعلنا أسرى الماضي وقاصرين عن صنع المستقبل، فنحتمي بالتراث ونعرِّض أنفسنا لمزيد من الخضوع للهيمنة الخارجية.

إن تجديد المشروع العربي هو ما يجعل من التراث كائناً حياً إذ يعيد إدراجه في سياق التاريخ، فلا يتحوّل إلى آثارٍ نزورها كما يزورها السياح الأجانب. وتجديد المشروع يكون بعمل سياسي يأخذ بالاعتبار الدولة وما آلت إليه بعد عقود من التجزئة العربية. ومشكلتنا ليست في الثقافة السائدة ولا في التراث، بل هي في المشروع السياسي الذي يندرج في سياقه كل منهما.

لقد تعوّدت نخبنا الثقافية والسياسية على نقد مجتمعنا وإدانته، وجرت وراء الوهم بأن شرط التقدم هو الحداثة، وأن الحداثة تعني تغيير ثقافة المجتمع وقيمه. وأوقعها ذلك في فخ الأصولية وإن أنكرت هي ذلك. فالأصولية بجميع أشكالها، الدينية أو القومية أو غيرها، تعتبر دائماً أن المشكلة في المجتمع، وأن الحل يكمن في عودةٍ إلى نوع من الأصالة القومية أو الدينية، وأن السياسة شأن ثانوي لا يستحق الاعتبار، وينتهي كل هؤلاء إلى مناضلة مجتمعهم عوضاً عن مناضلة أعدائه.

إنّ الحداثة ليست شرطاً للتقدم، بل السياسة هي شرطه الوحيد. ففي كل مجتمع وفي كل تراث قِيَم تفيد العمل وأخرى تفيد الاتكالية، وقيم تفيد التقدم، وأخرى تفيد المحافظة، وقيم تفيد الاجتهاد وأخرى تفيد التقليد، وقيم تفيد استخدام التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة وأخرى تنكر كل ذلك. والمطلوب ليس أن نكون انتقائيين، فنحاول البرهان على أن موروثنا الثقافي ينسجم مع هذا الاتجاه أو ذاك، بل المطلوب هو أن ننطلق من تراثنا كي نتجاوز، والتجاوز لا يكون بالقرب منه بل باستيعابه. فالمسألة تتعلق بالاستيعاب والتجاوز الدائم لما كنا عليه، أي أنها تتعلق بأن تكون لنا إرادة وما السياسة إلا التعبير عن الإرادة.

لقد استطاعت أمم آسيوية ردم الهوة بين التأخر والتقدم، ودون المرور بما يسمى الحداثة، بأقل من عشرين عاماً. قبل ذلك كانت «القيم الآسيوية» في الدراسات الإنثروبولوجية تعتبر هي السبب في تأخر هذه الشعوب. وبعد ظهور «نمور آسيا» صارت «القيم الآسيوية» قاعدةً للتقدم في ذهن العديد من الباحثين، وبعض قادة آسيا أنفسهم. وبعد أزمة العام 1997 التي أصابت الأسواق الآسيوية، تراجع هؤلاء عن إشهار القيم الآسيوية كمحرك للتقدم. وبالتالي، فإن تراثنا وثقافتنا وقيمنا ستكون قاعدةً للتأخر إذا لم يكن لدينا مشروع، وستنقلب الآية حين نستطيعُ تجديده.

* * *

يظن بعضهم أن الاستشراق انتهى. ربما كان ذلك صحيحاً إذا كان المقصود الاستشراق المؤسس على الدراسات اللغوية. وقد كان طبيعياً أن تكون اللغة هي المدخل. لكن دراسة حضارات الشرق وثقافاته تطورت وتشعبت وتناولت شتى نواحي الحياة فيه. وتكاد بعض شعوب الشرق لا تعرف تاريخها معرفة علمية دون الرجوع إلى ما تراكم في الدراسات الغربية عنها. فالشعوب التي تصنع حاضر العالم تسيطر أيضاً على تاريخه. لكن الهيمنة ليست هي الأمر الوحيد الذي يجب التوقف عنده. ففي الاستشراق معرفة علمية موضوعية أيضاً. واكتساب هذه المعرفة يمكن أن يساهم في التحرر. فالإنسان لا يتحرّر من قيود الطبيعة ولا من الخضوع للآخرين إلا باكتساب المعرفة بجميع أنواعها.

يشكّل الاستشراق جزءًا من ثقافة الغرب، وهو قد تطور من الدراسات اللغوية إلى التاريخ إلى الدراسات الإقليمية (Area Studies) إلى الإنثروبولوجيا، إلخ.. وكل من هذه لا تلغي الأخريات بل تتكامل معها. وإذا كان الاهتمام بكل منها يشتد أو يتراخى حسب المزاج الثقافي السائد، فإن ذلك لا يتنافى مع كونها تنتمي جميعها إلى الثقافة الغربية التي تفرض نفسها على أنها هي الثقافة العالمية الإنسانية؛ وهي كذلك بسبب الجانب المعرفي، العلمي والموضوعي، فيها، وليس ما تعلق بها من أسباب الانحياز والهيمنة.

ولم تفلح محاولات الهروب من تاريخانية الاستشراق نحو الأنثروبولوجيا إذ لا شيء يغني عن التاريخ والمعرفة التاريخية. فالتاريخ يبقى علم العلوم الإنسانية. وإذا كانت الإنثروبولوجيا تفيدنا في تبني بعض السمات التي تميز ثقافة عن أخرى، فالزعم بأنه لا يمكننا التعرف على ثقافة أو تراث شعب من الشعوب إلا من داخله وبوسائل تفكيكية، لا يصل بنا إلا إلى نتائج جزئية، ومحلية في غالب الأحيان.

إن المعرفة الحقيقية لأية ثقافة، ناهيك عن إمكانات التجديد والتطوير، لا تتحقق من الداخل بل من الخارج، وكل ثقافة ذات شأن عالمي تكوّنت بتفاعلها مع الخارج، أي بمقدار ما صبت فيها روافد من ثقافات أخرى. وهذا التفاعل والتبادل بين الثقافات (والتفاعل يمكن أن يكون صراعياً في بعض جوانبه) هو ما يجعل التاريخ عالمياً بطبيعته؛ فالتاريخ الوحيد هو الإنساني الشمولي، والتواريخ المحلية ليست إلا احتمالات في سياق تاريخ أعمق وأشمل، وأكثر إيضاحاً.

وما يجعل من هويتنا، أو هوية أمتنا، مشروعاً مستقبلياً هو التاريخ العالمي، بمعنى اكتساب المعرفة التاريخية والانخراط في العالم بل اقتحامه، ولا يكون الاقتحام جدياً أو مجدياً دون المعرفة الشمولية. أما دعوة الحفاظ على التراث، أو التجديد من الداخل، فهي لا تعني أكثر من التقوقع على الذات والاحتماء في خنادق دفاعية، بل إنها هي التي تشكّل خطراً على الهوية، لأنها لا يمكن أن تقدم لنا مشروعاً مستقبلياً.

إن إشكاليتنا يجب أن تكون لا الذات في مواجهة الآخر بل الذات في سياق الآخر، الذات المندرجة في هذا العالم الرحب الذي هو بمتناول يدنا كلما انخرطنا فيه. وهو يبتعد عنّا ويهزمنا كلما انعزلنا عنه وعزفنا عن الانخراط فيه. وعندما ننخرط فيه، يصبح العالم نحن، ونصبح نحن العالم؛ وعند ذلك يتجدد المشروع العربي والإسلامي، إذا كان هاجسنا هو تجديد هذا المشروع.

الغرب وآخروه*

(بيخو بارخ)

ترجمة
ثائر ديب

عَمِلَت الكشوف الجغرافية العظيمة منذ القرن السادس عشر فصاعداً على إقامة تماسٍ وثيق بين الأوروبيين والمجتمعات غير الأوروبية، الأمر الذي مكّنهم من أن يُظهروا ردود أفعالهم تجاه تلك المجتمعات بطرائق شتّى، كأن يتركوها وشأنها، أو يستقرّوا بين ظهرانيها بسكينةٍ وهدوء بوصفهم مهاجرين وفدوا حديثاً، أو يقيموا معها علاقات تجارية منتظمة ثمّ يعودون إلى أوطانهم، أو يستمتعوا بما يجدونه من تباين في حياة البشر، أو يتعرّفوا على طرائق الحياة المحلية فيستخدموا تلك المعرفة في اكتساب مزيد من الفهم لطرائقهم الخاصة، أو يقتلوا السكان المحليين، أو يغزوهم ويحكموهم، وهلمجرا. ولقد كانت الغلبة للأوروبيين في جميع البلاد التي «اكتشفوها» بلا استثناء، وفي بعض الحالات أبادوا السكان الأصليين أو عملوا على اجتثاثهم من جذورهم. أما دوافعهم إلى ذلك فغالباً فكانت الرغبة بالثروة والسيطرة، والانتفاع إلى أقصى الحدود بما يتمتّعون به من تفوّق تقنيّ وماديّ.

ومع أنّ ما سبّبه الأوروبيون من عنف وألم جسديّ وأخلاقي يشكّل قصة محزنة وموجعة، إلا أنّ ممارسة هذا العنف وإنزال هذا الألم ليس بأيّ حال من الأحوال صفة خاصة بأوروبا. فضمن المجتمعات، كما في ما بينها، لم يَخلُ الأمر أبداً من جماعاتٍ قوية مقتدرة تتمتّع بمزايا لا يتمتّع بها الضعفاء

(*) المقال مترجم عن: K. Ansell B. Parry (ed.) Cultural Readings of Imperialism, 1997.

والمعرّضون للعطب، وتجد سبلاً لتبرير أفعالها ليس في أعينها وحسب وإنّما في أعين ضحاياها في بعض الأحيان. والجماعات «المتمدنة» ليست بأفضل من «البرابرة» على هذا الصعيد. وإذا ما كانت طرائقها وغاياتها أكثر إنسانية وأقلّ انفلاتاً، فإنّ سعيها وراء مصالحها الخاصة هو سعي وطيد وخالٍ من الرحمة شأنها شأن البرابرة، إنْ لم تكن تفوقهم في ذلك.

ولقد كان لدى أوروبا خلال مرحلة التوسّع الاستعماريّ ثلاثة تقاليد فكرية فاعلة ملتزمة بِمُثُل الإخاء الإنساني، والمساواة، والحرية، وحرمة الشخص البشريّ، ومعادية من حيث المبدأ لما في المشروع الاستعماريّ من عنف واستغلال متأصّلين. وهذه التقاليد هي المسيحية والليبرالية، منذ العقود الأولى للقرن الثامن عشر فصاعداً، والماركسية، منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر فصاعداً. واللافت هو أنّ هذه المتون الفكرية الثلاثة قد استحسنت الاستعمار الأوروبي، ولم تشذّ عن ذلك إلا في حالاتٍ استثنائية قليلة وحسب. ولا شكّ أنها كانت تدين تجاوزات المشروع الاستعماري بين الحين والآخر، لكنها نادراً ما أدانت المشروع ذاته. وما أرمي إليه في هذه المقالة هو سبر الكيفية التي أمكن بها لهذه التقاليد أن توفّق بين التزاماتها الأخلاقية واستحسانها الاستعمار، وبين استحسانها الاستعمار وإدانتها لتجاوزاته.

- **المسيحية:**

حين وصل الإسبان إلى أميركا الجنوبية، وقعوا هناك على جماعات «هندية» قائمة منذ أمد بعيد. جماعات Communities كانت تختلف كثيراً فيما بينها، وتنطق بلغاتٍ مختلفة، وتمارس دياناتٍ مختلفة وتتّبع ممارسات اجتماعية مختلفة. غير أنّ الوافدين المفتقرين إلى الحساسية لم يجدوا منفذاً إلى هذه الاختلافات ورأوا في تلك المُشْتَرَكَات جماعةً واحدةً متجانسة. وثمّة شيئان كانا قد استوقفا أولئك المكتشفين الإسبان. **الأول**، هو أنّ الهنود كانوا مثلهم من بعض النواحي؛ إذْ يمتلكون هيئةً بشرية، ويمتلكون موهبة الكلام، ويستمتعون بالرقص والموسيقى، ويُصَلّون، ولديهم عوائل وبنية اجتماعية،

وما إلى ذلك. والثاني، هو أنّ الهنود لم يكونوا مثلهم من بعض النواحي؛ فهم لا يكتبون، وليس لديهم نظام للتبادل، ولا يرتدون إلا القليل من الثياب، ويتمتّعون بحرية جنسية لا تقيّدها الروادع، ويعبدون آلهةً غريبة، وهلمجرا. وممّا استرعى اهتمام الإسبان بصورة خاصة أنّ أولئك الهنود كانوا يقدّمون أضاحي بشرية، ويأكلون اللحم الآدميّ في بعض الأحيان[1].

وكان على الإسبان، ومعظمهم من المسيحيين الأتقياء، أن يقرروا كيف سيعاملون الهنود، الأمر الذي توقّف على الكيفية التي فهموهم بها. فهم كمسيحيين، كانوا ملتزمين برأي مفاده أن الكائنات البشرية قد خُلِقَتْ على صورة الله، ولذا فإنهم جميعاً لهم حرمتهم وحقّهم في أن يُعَامَلوا معاملةً متكافئة ومتماثلة. وما كان على الإسبان أن يحسموا فيه عندئذٍ هو ما إذا كان الهنود جديرين بأن يُدْرَجوا في عداد الكائنات البشرية أم لا. فهم ليسوا بهائم كما أنهم لا ينتمون إلى تلك الأنواع الوسيطة التي تقف بين البهائم والبشر، علماً أنّ هذا الوصف الأخير هو وصف تزايد إطلاقه على الأفارقة وغذّى قَدْراً كبيراً من الفنّ الذي عاصره وكثيراً ما استُخْدِمَ في تبرير استرقاق السود. وتوصّل بعض الإسبان إلى أن الهنود وإن تكن لهم «هيئة» بشرية إلا أن «طبيعتهم» هي طبيعة وحوش وأنهم «همج» في حقيقة الأمر. ومنذئذٍ راح مصطلح «الهمج» هذا يُسْتَخْدَم على نطاقٍ واسعٍ في الإشارة إلى الكائنات البشرية التي تُبدي مثل هذه الهوية الملتبسة. وبوصفهم مسيحيين أيضاً، فإنَّ تعريف الإسبان للإنسانية Humanity كان تعريفاً أخلاقياً وليس عقلانياً. ومن هنا كان تركيزهم على ممارسات الهنود الدينية والأخلاقية. وتوصّلوا إلى أنّ الهنود الذين يقدّمون أضاحي بشرية ويأكلون اللحم الآدميّ، لا بدّ أن يكونوا «مجانين» و«ضوارٍ»، إلخ، ولا بدّ أن يكونوا **أبناء الشيطان**، تحكمهم روح شريرة، فلا يمكن أن يُقال عنهم إنهم قد خُلِقوا «على صورة الله». فهم ليسوا

---

(1) تزفيتان تودوروف، **فتح أميركا، مسألة الآخر**، Harper and Row، نيويورك، 1981. لقد استاء الإسبان كثيراً من ممارسة الأضحية البشرية، لكنهم لم يروا أبداً أن قتلهم للأبرياء باسم المدنية وباسم المسيحية لا يختلف كثيراً عن ذلك.

كائنات بشرية بكلّ ما لهذه العبارة من معنى، ولا ينتمون إلى النوع ذاته الذي ينتمي إليه الإسبان وبقية البشرية المتمدّنة، كما أن حياتهم، وحريتهم، وملكيتهم تفتقر إلى المناعة والحصانة الأخلاقيتين.

ولقد عبّر كاينيس دي سيبولفيدا عن إدراكه لهذا التباين تعبيراً صارخاً، فقال: «ثمّة اختلاف عظيم بينهم [وبيننا] هو الاختلاف بين الهمجية والرِّفْق، بين العنف والاعتدال، بل إنني لأميل إلى القول إنه الاختلاف بين القردة والبشر»[1]. ومثل غيره كان سيبولفيدا مقتنعاً بأن الحرب ضد الهنود هي واجب مقدّس:

> إنّ أعظم الفلاسفة ليعلنون أنّ مثل هذه الحروب يمكن أن تخوضها أمّة متمدّنة جداً ضدّ شعبٍ بعيدٍ عن التمدّن وأشدّ بربرية ممّا يمكن لنا أن نتصوّر، ذلك أنهم يفتقرون تماماً لأية معرفة بالكتابة، ويجهلون استخدام النقود، ويسيرون شبه عراة، ويحملون على أكتافهم وظهورهم أحمالاً لمسافاتٍ بعيدةٍ مثل البهائم[2].

غير أنّ هذه النظرة إلى الهنود، التي سادت في السنوات الأولى من الفتح، ولم تَرَ أنهم كائنات بشرية بمعنى الكلمة، لم تلبث أن واجهت اعتراضاً من قبل عدد كبير من المسيحيين سواء في إسبانيا أو المكسيك. ولقد كان أسلوب هؤلاء في تعقّل الأمر هو الأسلوب ذاته، غير أنّهم ألحّوا على أوجهٍ مختلفة في الحياة الهندية. فقد انطلقوا من المنطلق المسيحيّ الأساسيّ الذي يرى أنّ الكائنات البشرية قد خُلِقَتْ على صورة الله وأنّ لديها بالضرورة معرفة حدسيّةً به، معرفة تتجلّى في الحياة الدينية والأخلاقية. فإذا ما كان بمقدور الهنود أن يظهروا مقدرتهم على امتلاك مثل هذه الحساسيات الدينية والأخلاقية، فإنّ ذلك ليُثْبِت أنهم مخلوقون على صورة الله، وأنهم بشر بالتالي. وقد رأى عدد كبير من رجال اللاهوت المسيحيين أنّ الهنود على الرغم من عبادتهم لآلهة

(1) المصدر السابق، ص 153.

(2) المصدر السابق، ص 156.

غريبة بل وشريرة، فإنّهم ينمّون بذلك عن إدراكهم لوجود كائن متعال، وأنّهم على الرغم من رذائلهم الكثيرة، فإنّ لديهم فضائل عديدة، الأمر الذي يُبْدي أنّهم قد وُهِبوا حسّاً أخلاقياً من «نورٍ طبيعيّ». ولذا فإن أولئك الهنود هم كائنات بشرية، فيها الكثير من العيوب والنواقص لكنها تنتمي إلى الجنس البشري على الرغم من ذلك، ولا يقتصر أمرها على امتلاك هيئة بشرية وحسب بل يصل أيضاً إلى حدّ امتلاكها «طبيعة» بشرية أو «جوهراً» بشرياً.

وهكذا نجد في أمرٍ من تشارلز الخامس يعود تاريخه إلى عام 1530 أنّ أحداً يجب «ألاّ يجرؤ على أن يسترقّ هندياً، متذرّعاً أنه قد حصل عليه في حرب عادلة، أو أن يشتريه، أو يقايضه... بما في ذلك أولئك الهنود الذين يعتبرهم السكان المحليون عبيداً»[1]. كما نجد في مرسوم بابويّ أصدره البابا بولس الثالث عام 1537 أنّ الهنود هم «بشر حقيقيون»، «ولا ينبغي بأي حال من الأحوال حرمانهم من حريتهم وملكيتهم». أمّا بارتولومي دي لاس كاساس، القسّ الدومينيكاني في شيباز، فقد رأى أن الهنود بشر مثل الإسبان، بل وأفضل منهم من بعض النواحي. وقد كتب إلى الأمير فيليب عام 1544 أنّ «من الواجب اعتبار كلّ الهنود الذين نجدهم هنا أحراراً، ذلك أنهم أحرار في الحقيقة، بالحقّ ذاته الذي يجعلني حرّاً أنا نفسي». وكان لاس كاساس واحداً من أعتى المدافعين عن كرامة الهنود وحقوقهم، وأدان الفاتحين بأقسى العبارات بل وطالب برحيلهم.

وبوصفه مسيحياً، فإنّ لاس كاساس كان يؤمن بأن للخلاص أهمية مطلقة وبأنّه extra eccleasian nulla salus. ولو لم يكن الهنود كائنات بشرية لما كان خلاصهم أمراً ذا شأن أو يهمّ أحداً. غير أنهم كائنات بشرية، ولذا فإنّ لخلاصهم شأناً هائلاً. وهو خلاص لا يمكنهم أن يطالوه إلا باعتناقهم المسيحية. وما دام الهنود بشراً، فإنّ عليهم أن يكونوا مسيحيين، وعليهم أن يهتدوا بالإقناع إذا أمكن، وبالإكراه إذا اقتضى الأمر. وبما أن الاستعمار الإسباني كان شرطاً مسبقاً ضرورياً للنشاط التبشيريّ، فإن لاس كاساس لم

(1) المصدر السابق، ص 161.

يقف ضدّ الاستعمار بل ضدّ لا إنسانيته وتجاوزاته وحسب. وأراد أن يُقاد هذا الاستعمار من قِبَل أناس يتّقون الله «أصحاب ضمير حيّ وذوي حكمة وتدبّر» وليس من قِبَل الجنود. ومع تقدّم لاس كاساس في السنّ رقّت حاشيته كثيراً وراح يلحّ على أنّ الهداية ينبغي أن تكون خياراً حرّاً بالنسبة للهنود. غير أنّ حاشيته لم ترقّ أبداً بشأن أهمية الهداية ذاتها أو الاستعمار ذاته. وفي حين كان نقّاد لاس كاساس يرون أنّ الهنود ليسوا كائنات بشرية وأنّ من الممكن قتلهم، فإنّ لاس كاساس أقرّ بإنسانية الهنود وصفح عن أجسادهم، لكنه ادّعى حقّاً بأرواحهم أو نفوسهم.

وبرأي لاس كاساس، فإنّ كلّ إنسان، كونه مخلوقاً على صورة الله، لديه نزوع طبيعيّ إلى معرفة الله الحقّة، وإلى المسيحية بالتالي. ولذا فإنّ كل إنسان هو مسيحيّ إمّا بالفعل أو بالقوّة، وكلّ خير هو مسيحيّ في أصله وطبيعته. وتلك الفضائل الهندية كالطاعة، والتواضع، والصبر، واللطف، ورفض المتع الدنيوية هي فضائل مسيحية أساساً. وبما أنّ الهنود يعيشون كمسيحيين أصلاً، وإنْ كانوا لا يعلمون ذلك، فإنّ هدايتهم ليست أمراً مفروضاً من الخارج وإنما هو نابع من صميم طريقتهم في الحياة ويمثّل «تحقّقاً» لأعمق مطامحهم. صحيحٌ أنّ لدى الهنود رذائل غير مسيحية عديدة وأن فضائلهم يعوزها الضبط، لكن ذلك لا يعني سوى أنّ مسيحيتهم «بريّة» تحتاج إلى صقل وتشذيب. ولا شكّ أن بمقدورنا أن نتنبأ بالنتيجة التي يتوصل إليها **لاس كاساس**:

> إنّ هذه القدرة على الهداية، وهذا الاستعداد لها، والسير في ركابها، لم يوجد لها مثيل في أيّ زمن من الأزمان ولدى أيّ شعب من الشعوب... وما من بلاد في الدنيا أسهل انقياداً وأقلّ إحجاماً، أو أكثر ميلاً وأحسن استعداداً من هذه البلدان في تقبّلها لنير ربّنا[1].

(1) المصدر السابق، ص 163.

لقد عانى اهتمام لاس كاساس العميق والأصيل بالهنود من حدود وقيود بنيوية صارمة وذلك لأنه نابع من التزامه بالمسيحية. فقد نظر لاس كاساس إلى الهنود بعينين مسيحيتين، ولم يُبْصِر كلّ ما هو مميَّز لديهم. لم يُبْصِر سوى الفضائل والرذائل وتجاهل كلّ شيء آخر يتعلّق بطريقة حياتهم. وهو إلى ذلك كان قد عرّف فضائلهم ورذائلهم وحكم عليها تبعاً لمفاهيمه ومصطلحاته الخاصة وفاته فهم خصوصيتهم. ومن اللافت أنّ كتابه **Apologetica Historia** يختزل الهنود إلى شخصيات في مسرحية أخلاقية مسيحية ولا يقول لنا إلا القليل عن طريقتهم في الحياة. بل إنه كان مقتنعاً أنه ليس بحاجة لأن يفهم طريقتهم هذه من الداخل أو أن يتعلّم منهم أيّ شيء، ذلك أنهم ما كانوا يهمّونه كشعب مميّز له فضائله وقواعده الخاصة، وإنّما بوصفهم **مسيحيين متخفّين**. فأهميتهم بالنسبة له تكمن في كونهم رموزاً للفضائل المسيحية التي يتهدّد المسيحيين الأوروبيين خطرُ نسيانها، وفي كونهم وسيلةً للحفاظ على المسيحية. ولأن الهنود لم يثيروا اهتمام لاس كاساس بوصفهم كائنات بشرية بل بوصفهم مسيحيين لا يعون مسيحيتهم، فإن اهتمامه بهم لم يَطَل المسلمين الذين رفضهم لأنهم «الحثالة البربرية الحقيقية بين الأمم»، أو السود الذين لم يعارض استرقاقهم إلا معارضةً فاترة تعوزها الحماسة.

وثمّة مبشّرون آخرون ارتفعوا فوق هذه الحدود التي تكشّفت لدى لاس كاساس. وعلى سبيل المثال، فقد سعى المبشّر الدومينيكاني دييغو دوران إلى فهم طريقة الحياة الهندية من الداخل، وتناولها تناولاً بالغ الأمانة والصدق، وعبّر بسخاء عن إعجابه بها وتقديره إيّاها. ومع ذلك فإن جهوده هذه كانت قد أملتها إلى حدّ بعيد رغبته بأن يلقي الضوء على مماثلاتٍ هندية للمعتقدات والممارسات المسيحية، لا ليبيّن أنّ الهنود مسيحيون متخفّون بل ليبيّن أنهم قد توصّلوا وحدهم إلى العديد من الحقائق المسيحية. وفي حين كان سخيّاً في اعترافه بأصالتهم، إلا أنه عرّف هذه الأصالة وحكم عليها بتعابير مسيحية ولم يستطع أن يرقى إلى مستوى احترام وحدتهم وتكاملهم الثقافيين.

ولقد مضى بعض المبشّرين، مثل الفرانسيسكاني **برناردينو دي ساغن**

إلى أبعد من ذلك بَعْدُ. فقد تعلّم اللغة المحليّة، وتضلّع بالثقافة المحليّة، وعمل على استكشاف طريقة الحياة الهندية بمفاهيمها ومصطلحاتها. كما احترم تكامل هذه الطريقة ووحدتها وقدّر أنها نشأت من «الحاجات والمطامح» الهندية وجاءت ملائمةً لها ومنسجمة معها. ومع أنه كان مسيحياً ورعاً، فقد تساءل ما إذا كانت الهداية أمراً حسناً بالضرورة. فهذه الهداية التي أحلّت محلّ آلهة الهنود التي تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من بنية مجتمعهم تصوراً للإله مسيحياً غربياً يصعب تمثّله، أساءت توجيه الهنود وساقتهم في بعض الأحيان إلى التصرّف والسلوك على نحوٍ «يبغضه الربّ». غير أنّ ساغن لم يستطع أن يواجه كل ما تنطوي عليه رؤيته، وانتهى إلى القول إنّ الهداية ينبغي أن تتواصل على أن يُتَاح للمهتدين أن يحتفظوا ببعض ممارساتهم الدينية والثقافية. ولقد نال كتاب ساغن شجب وإدانة من هم أعلى منه مرتبةً إذْ عبّر فيه عن هذه الآراء، ومن ذلك أن فيليب الثاني كان قد أصدر في عام 1577 مرسوماً ملكياً يحظر فيه مناقشة هذا الكتاب أو تداوله. ويبقى أن دوران وساغن اللذين أبديا شيئاً من الاحترام تجاه طريقة الحياة الهندية، لم يريا سبباً لاستنكار الاستعمار الإسباني للهنود. فبما أنّ الحكم الاستعماري هو الذي كان قد جاء إلى هؤلاء بالمسيحية وخلق شروط انتشارها لديهم، فقد كان من الواجب أن يُحْتَفى به شريطة أن يكون إنسانياً ولا يدمّر طريقة الحياة الهندية دماراً وحشياً ومُسْرِفاً.

واضحٌ، إذاً، أنَّ مواقف المبشّرين الإسبان من الهنود قد شكّلت نوعاً من الطيف الواسع. ففي حين رفض بعضهم أن يعترف بإنسانية الهنود، فإن بعضهم الآخر واجه هذا «التجديف» وردّ عليه بكلّ قوة. وفي حين دافع هؤلاء الأخيرون عن كرامة الهنود وحقوقهم، فإنّ كثيراً منهم كانوا يكنّون عداءً عميقاً لطريقة الحياة الهندية وحاولوا تفكيكها. وفي حين رأى البعض فضائل هذه الطريقة في الحياة، فإنهم قد عبّروا عن هذه الفضائل بلغةٍ ومفاهيم مسيحية وقوّضوا وحدتها وتكاملها. أمّا أولئك الذين قاوموا الإغراء، فاحترموا خصوصية طريقة الحياة الهندية أو قدّروا سماتها الفريدة، فلم يكونوا سوى قلّة نادرة من الأفراد. بل إنّ هؤلاء أنفسهم لم يعرفوا السبيل إلى الربط بينها وبين

طريقتهم المسيحية في الحياة بحيث يُتاح المجال لتفاعل مثمر بين الطريقتين. وهكذا فإن الغالبية العظمى من رجال اللاهوت والمبشّرين المسيحيين وجدت أن من العسير عليها أن تحترم طريقة الحياة الهندية على نحوٍ يتّسق مع إيمانها بأنّ المسيح هو «الطريق» إلى الخلاص. فهم يعرفون الحقيقة مسبقاً وليس لديهم ما يكسبونه من استكشاف دقيق وحسّاس للأديان الأخرى ومن إقامة حوار متعاطف معها. وإذْ رأوا أنّ من مصلحة الهنود الجوهرية معرفة المسيحية، وأنّ انتشار هذه المعرفة قد يسّره الاستعمار، فقد استحسنوا جميعاً هذا الاستعمار وصادقوا عليه بدرجاتٍ متفاوتةٍ من الحماس.

ولقد سارت مواقف المبشّرين في مناطق أخرى من العالم على هذا الغرار ذاته، على الرغم من وجود الفوارق الكبيرة. ولو أخذنا الهند مثالاً، حيث العديد من الديانات المتطورة، لرأينا أنّ المبشّرين الأوروبيين، سواء كانوا بريطانيين، أو فرنسيين، أو ألمان، أو برتغاليين، قد وجدوا في البداية أن الهندوسية بغيضة مقيتة وأمطروها بوابل ازدرائهم واحتقارهم. إلا أنهم لانوا لاحقاً واتجهوا إلى تبني استراتيجية شبيهة باستراتيجية لاس كاساس، فرأوا أنّ الهنود يتلمّسون طريقهم صوب المسيحية «بصورة لاواعية»، وأنّ المسيح هو «إلههم المجهول»، وأنَّ «العقل الطبيعي» الجدير بالثناء لدى حكماء الهنود لا يفي بالغرض على الرغم من كل شيء، وأنّ المأثرة تكمن في اعتناق الهنود للمسيحية. وقد تطلّب ذلك من المبشّرين أن يدرسوا اللغات والنصوص الكلاسيكية، الأمر الذي قاموا به بكثير من المهارة. كما تطلّب منهم أن يدرسوا اللغات العامية، حتى إن بعضهم قد قام بعمل رائع فوضع لهذه اللغات قواعدها، وبناها الألسنية، وحروفها الكتابية، بل قاموا في بعض الأحيان بإحياء هذه اللغات وإعادة خلقها. وفي حين كان إسهامهم الدنيويّ هائلاً، فإنّ تأويلاتهم الدينية للنصوص الهندوسية الكلاسيكية والشعبية غالباً ما تركت خلفها الكثير مما ينبغي القيام به[1].

---

(1) من أجل مناقشة مستفيضة، انظر ويلهلم هالفاس، **الهند وأوروبا: مقالة في الفهم الفلسفي**، **موتيلال بانارسيداس**، دلهي 1990، الفصل الثالث.

بل إنّ بعض المبشّرين ورجال اللاهوت قد مضوا إلى أبعد من ذلك. فقد قرأوا الهندوسية بمفاهيمها ولغتها، ووجدوا استنارةً في بعض تبصّراتها الميتافيزيقية والدينية، وسعوا إلى مكاملة ذلك مع المسيحية وإدماجه بها. وكانت مقاربتهم للنصوص الدينية الهندية شبيهةً بالموقف المسيحي التقليدي من فلاسفة اليونان العظماء أو من العهد القديم. فالنصوص الهندية عبارة عن مسوّدات أو تجارب أولى ناجحة من الكتاب المقدّس، استباق للحقيقة النهائية، وإذا ما كانت ناقصة بحدّ ذاتها إلا أنها موحية ولافتة للانتباه. غير أنّ الحوار الأصيل القائم على الاستكشاف المتبادل مع الديانات الهندية كان مقتصراً على قلّة قليلة، ولم يصبح أبداً جزءًا من التفكير المسيحي الذي ساد في الهند.

وباختلاف مواقف المبشّرين من الهندوسية، إلا أنهم كانوا مقتنعين بأنها قاصرة إلى هذا الحدّ أو ذاك، وأنها قد انحدرت في العقود الأخيرة بصورة خاصة. وبذا لم تَعُدْ تشكّل أساساً صالحاً لحياة أخلاقية حقّة، ومن مصلحة الهنود أن يعتنقوا المسيحية. ولمّا كان الهنود يرفضون التحوّل عن دينهم، ولمّا كان إجبارهم على ذلك أمراً غير حكيم على الصعيد السياسي، فإن ثاني أفضل خيار كان إخضاعهم للقيم المسيحية بيدي حكّام مسيحيين يتميّزون بحساسيتهم السياسية. وبما أنّ المبشّرين البريطانيين والزعماء الدينيين كانوا قد برّروا الحكم الاستعماري بلغة مسيحية، فإنّ كثيرين منهم أبدوا شيئاً من القلق وطالبوا بأن يسلك الحكّام البريطانيين سلوك مسيحيين أخيار وأن يكونوا قدوة حسنة في استقامة أخلاقهم. وحين كان المدراء الاستعماريون يخفقون في تلبية هذه المطالب، كانوا ينتقدونهم، بكلّ قوة في بعض الأحيان، ويكتبون في ذلك إلى الحكومة في لندن. لكن هؤلاء المبشرين الذين كانوا يدينون تجاوزات الحكم الاستعماري غير المسيحية، لم يكونوا يشكّون في قيمة هذا الاستعمار وأهميته «المدنيتين». ولم يُبْدِ بعض هؤلاء المبشّرين تعاطفاً مع النضال المناهض للاستعمار في الهند إلا بعد أن بدأ هذا النضال في العشرينات، وحتى حينئذٍ فإنّ أولئك الذين ساندوه فعلاً لم يكونوا سوى قلّة قليلة. ولا تختلف القصة في أجزاء أخرى من الإمبراطوريات الأوروبية، فهي

تسير عموماً على هذا الغرار ذاته.

● **الليبرالية:**

مثّلت الليبرالية في نواحٍ كثيرةٍ ضَرْباً من مسيحيةٍ مُعَلْمَنَةٍ وأعادت إنتاج الكثير من المواقف التبشيرية حيال الشعوب غير الأوروبية وحيال الاستعمار. ولا عجب في ذلك، فقد نشأت الليبرالية في وسطٍ مُخَضَّبٍ بألفٍ وخمسمئة عام من المسيحية، وما كان بمقدورها أن تتفادى التشرّب بروحية هذه المسيحية وطرائقها في النظر إلى العالم. بل إنّ ليبراليي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يرفضوا لاهوتية المسيحية رفضاً قاطعاً، فما بالك بأخلاقياتها ومقولاتها المحورية. فعلى الرغم من أن جيرمي بنتام كان ملحداً، إلاّ أنّه كان معجباً إعجاباً عميقاً بأخلاقيات يسوع ودعاه بـ «النفعيّ الأول»؛ أمّا اللاأدريّ ج.س. مِل فكان يرى أن تعاليم يسوع تمثّل حصيلة المبادئ الأساسية في اتجاهه النفعيّ الغيريّ المناهض للأنانية؛ وفي حين رفض توكفيل جوانب كثيرة في اللاهوت المسيحي، إلاّ أنه لم يستطع أن يرى كيف يمكن لمجتمعٍ ليبرالي أن يعيش دون المسيحية أو كيف يمكن له أن يقوم على أي أساسٍ آخر سوى هذه المسيحية التي تمثّل، كما وصفها، «دين البشر الأحرار الوحيد». ولأنّ جميع الليبراليين كانوا يهدفون إلى المحافظة على بعض جوانب المسيحية، فقد أعادوا تأويل هذه الأخيرة من منظورات ليبرالية. ومن بين الأمثلة المبكرة والبارزة على ذلك كتاب لوك بعنوانه الموحي **معقولية المسيحية**. ولقد عمل هؤلاء الليبراليون لدى لبرلتهم للمسيحية على تمسيح الليبرالية، وتبنّوا قناعاتٍ معينة كالقناعة بأنّ البشرية تشكّل وحدة ولها طبيعة واحدة، وأنّ ثمّة رؤية للحياة واحدة تسري لدى الجميع، وأنّ على من يمتلكون المعرفة واجب تنوير الجهلة، وأنّ من واجب الخير أن يقارع الشرّ. وقد انطوت هذه القناعات على رسالة ليبرالية في نشر المدنيّة مثّلت نسخة مُعَلْمَنَة من الأصل المسيحي؛ الأمر الذي يفسّر كيف تمكّنت الليبرالية والمسيحية من العمل معاً على نحوٍ مترادفٍ، كما يفسّر لماذا لم تكن عبارة «نشر المدنية والمسيحية» تثير أيّ قلق لدى أيّ من الطرفين.

في القرن السابع عشر، حين شرعت إنجلترا باستعمار «العالم الجديد»، لم تُثِر أفعالها سوى نقد خافت ضعيف. فقد رأى أولئك النقّاد أنّ تلك الأرض التي قطنها الهنود وحرثوها على مدى قرون هي «ميراثهم الحقّ» الذي ينبغي ألاّ يُحْرَموا منه. كما رأوا أنّ المجتمعات المستقرة التي أقامها الهنود هي مجتمعات جديرة بألا يتدخل بها من هم خارجها، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها الأوروبية. غير أنّ لوك، وهو واحد من آباء الليبرالية المؤسسين، ردّ على هؤلاء النقّاد ودافع عن الاستعمار الإنجليزي دفاعاً فلسفياً بليغاً يشبه كثيراً تلك الدفاعات التي أطلقها المبشّرون المسيحيون.

تبعاً للوك، فإنّ الله قد خلق البشر ووهبهم ملكاتٍ أساسية عديدة، من بينها، خاصةً، ملكة العقل. ولذا فإنهم يتمتّعون جميعاً بكرامة وحقوق متساوية، كما أنهم جديرون بأن يحصلوا على حماية متساوية لهذه الحقوق. فكلّ إنسان له الحقّ في أن يزاوج بين عمله والطبيعة، وأن يستخدم ثمارها لإشباع حاجاته على نحوٍ يتوافق مع الاحترام الواجب تجاه الآخرين. ولأنّ الله أراد للبشر «أن يثمروا ويكثروا»، فإنّ على كلّ إنسان أن يطور الموارد الأرضية حتى آخرها، وأن يعظّم فرص الحياة إلى أقصى حدّ. ورأى لوك أنّ «الله قد وهب العالم للإنسان مشاعاً، غير أننا... لا يمكن أن نفترض أنّه قد قصد له أن يبقى على الدوام مشاعاً وبكراً دون حراثة. لقد وهبه لخير الصناعيّ والعقلانيّ». ولا شكّ أن هذه المساواة التي يقيمها لوك بين الصناعة والعقل هي مساواة تنطوي على إيحاء عميق.

كان لوك يعلم تماماً أنّ بعض معاصريه لم يكونوا يعتبرون السود، والهنود، وغيرهم، بشراً. وكان يعلم أيضاً كيف أمكن لهم أن يتوصلوا إلى مثل هذه النتيجة[1]:

> حين يكوّن طفل فكرةً عن الإنسان، فإن من المحتمل أن تكون فكرته مماثلة تماماً لتلك اللوحة التي يرسمها الرسام إذْ يجمع معاً ما يراه من

(1) لوك، مقالة في الفهم البشري، BK 11, Ch XXIII.

> مظاهر مرئية؛ وهكذا فإنّ مُتَّحَداً من الأفكار المتشابكة معاً في فهمه يشكّل تلك الفكرة المعقّدة الواحدة التي يدعوها الإنسان، ولما كان اللون الأبيض ولون البشرة لوناً واحداً في إنجلترا، فإن بمقدور الطفل أن يوضح لك أنّ الزنجي ليس إنساناً، ذلك أنّ اللون الأبيض هو واحد من الأفكار البسيطة الثابتة في الفكرة المعقّدة التي يدعوها الإنسان: ولذا يمكنه أن يوضح من خلال المبدأ القائل بأنّ من المستحيل على الشيء ذاته أن يكون وألاّ يكون... أنَّ الزنجي ليس إنساناً.

لقد رفض لوك هذا التعقّل. فالكائنات البشرية جميعاً لها هيئة، ولون، وقدّ، إلخ، غير أنّ أيّاً من هذه الأشياء لا يميّزها عن الحيوان. كما أنّ اللون، إلخ، يتنوّع تنوّعاً كبيراً، ولا يمكن لنا أن نعتبر لوناً محدَّداً سمةً ضرورية للإنسان. وما يميّز الإنسان عن الحيوان وينبغي أن يُضَاف إلى «فكرة الإنسان» هو قدرته على «الخطاب العقلاني» أو العقل، الذي يعرّفه لوك بأنّه القدرة على إدراك التماثل والاختلاف، وعلى صياغة مقولات عامة، والقيام باستدلالاتٍ منطقية، وما إلى ذلك. وهي قدرة تمتلكها جميع الكائنات البشرية، بما في ذلك الهنود والسود، وبالتالي فإن جميع هذه الكائنات البشرية جديرة بحقوق متساوية بوصفها أعضاء في الجنس ذاته.

وبما أنّ العقل هو جوهر الإنسان، والـ **differentia specifica** الذي يفرّقه عن غيره، وأساس كرامته، فإنّ عليه أن يحيا حياةً عقلانيةً. وأنْ تكون عقلانياً يعني أن تكون صناعياً ونَشِطاً، أن تستغلّ موارد الأرض كلّها، وأن تسلك تبعاً لقواعد، وتضبط أهواءك، وهلمجرا. وتتميّز طريقة الحياة العقلانية بوجود مؤسسة الملكية الخاصة، التي لولاها لافتقرت الكائنات البشرية إلى كلٍّ من الحافز على تطوير موارد الأرض والإحساس بالفردية والحرية. وبما أنّ الواجب الديني الذي يقضي بالإثمار والإكثار «ينطوي على الارتقاء بكلّ من الفنون والعلوم»، فإنّ مجتمعاً عقلانياً لا بدّ له من أن يشجّع هذه الأخيرة. أمّا بخصوص البنية السياسية لهذا المجتمع، فهو يمتلك حدوداً إقليمية واضحة،

وبنية للسلطة متراصّة، ومتمركزة، ومتماسكة، فضلاً عن إرادة الاستمرار كجماعة مستقلة.

وبرأي **لوك** فإن طريقة الحياة الهندية لا تلبّي هذه الشروط[1]. فالهنود كسالى، وانفعاليون، وجامحون، وبعيدون عن الانضباط، وبرّيون، وعنيفون، ولا يمكن التنبؤ بأفعالهم. كما أنهم يطوفون في الأرض بحرية، ولا يسيّجونها، ويفتقرون إلى مؤسسة الملكية الخاصة. ولا تجد لديهم فنوناً، وعلوماً، وثقافة. ومع أنهم يدعون أنفسهم أمماً، إلا أنهم يفتقرون إلى المقوّمات المعروفة للدولة. ولأنّهم بعيدون عن أيّ إحساس بالملكية الخاصة، فإن أرضـ«هم» خالية حقاً، مفتوحة، ومهجورة، ويمكن أخذها دون إذنهم أو موافقتهم. ولأن مجتمعهم ليس مُنَظَّماً كدولة، فإنه لا مناعة أو حصانة له تجاه تدخّل الآخرين. والإنجليزي ليس حراً وحسب في أن يأخذ «ريع» الأرض الهندية ويتدخّل في طريقة حياة الهنود، وإنما ذلك واجب عليه أيضاً. فقد أعطى الله الإنسان الأرض شريطة أن يستثمرها إلى النهاية، وأعطاه العقل منتظراً منه أن يحيا حياةً مدنية يحكمها القانون. وبما أنّ الهنود لم يفعلوا أياً من هذين الأمرين، فقد نقضوا أوامر الله وعاشوا بعيداً عن الانضباط والتعلّم. وبغية نقلهم إلى المدنية فإن الاستعمار الإنجليزي هو ضرورة لا غنى عنها، ولذا فإن هذا الاستعمار مبرّر تماماً. ومن الواضح أنّ وجهة النظر التي يقدّمها **لوك** تشبه شبهاً لافتاً تلك التي قدّمها **لاس كاساس** قبله بقرنٍ ونصف القرن.

وإذْ يقارن **لوك** بين الأسلوب الإنجليزي في الاستعمار ونظيره الإسباني، فإنه يرى أن هذا الأخير كان قائماً على «الفتح بالسيف»، وأنه قد انتهك حقوق الهنود الطبيعية، وأخفق في إقامة حياة متمدّنة بينهم، فضلاً عن أنه كان متناقضاً؛ ذلك أنّ الاستعمار كان مدفوعاً برغبة الكسب الاقتصادي المادي، في حين لم يمتد حقّ الفتح إلا إلى «حيوات المفتوحين» دون أن يطال ملكيتهم. أما الاستعمار الإنجليزي فهو إنسانيّ، يحترم حقوق الهنود الطبيعية الأساسية،

(1) لوك، **مقالة ثانية**، ص 34، 38، 170 و180.

ولا يستخدم القوة إلا حين يرفضون مقاسمة أراضيهم الخالية. كما عمل الاستعمار الإنجليزي على ترقية الهنود من الناحية الأخلاقية وعلى جرّهم إلى عالم متبادل الاعتماد من الناحية الاقتصادية. ولوك واثق تماماً أن الاستعمار الإنجليزي قد حقق معجزة أخلاقية في خدمة الله، والبشرية، والهنود، فضلاً عن الإنجليز أنفسهم بالطبع. وهو واثق أيضاً أنّ الهنود حين يتمرّدون على هذا الاستعمار، يوظّفون حريتهم في حرب «غير عادلة»، ومن المشروع معاملتهم كما يُعَامل العبيد. وبتبنّي لوك مثل هذا الرأي فإنه يقصّر كثيراً عن الارتقاء إلى مستوى المرسوم البابوي الصادر عام 1537 والآراء المناهضة للاسترقاق التي عبّر عنها المبشّرون الإسبان.

وهكذا فإنّ الهنود، بالنسبة للوك، هم كائنات بشرية من الواجب أن تكون حقوقهم الأساسية ومصالحهم مصونة، الأمر الذي يفسّر شجبه تلك المعاملة الشائنة التي عامل بها الإسبان الهنود وإدانته لها بأقسى العبارات الممكنة، كما يفسّر تلك الجهود المضنية التي بذلها كي يبيّن أنّ الاستعمار الإنجليزي أمر مختلف تماماً. ولأنّ الهنود كائنات بشرية، فإن من المنتظر منهم أن يعيشون وفق المقتضيات العقلانية التي تقتضيها طبيعتهم الإنسانية. ولأنهم لم يفعلوا ذلك، فإنّ الإنجليز محقّون في تفكيكهم لطريقة حياة الهنود. وبالنسبة للوك، فإن هنالك طريقة حياة واحدة عقلانية حقّاً، وتلك الطرق التي تختلف عنها غير جديرة بأيّ احترام. وهكذا تكون نظرية لوك قد قَبِلَت الهنود بوصفهم **موضوعات** للاهتمام مساوية لغيرها، دون أن تقبلهم بوصفهم **ذواتاً** تجد تعريفها في ذاتها مساوية لغيرها وجديرة باختيار طريقة حياتها بنفسها؛ أي أن نظريته هذه تكون قد حمتهم بوصفهم **أفراداً** دون أن تحميهم بوصفهم **جماعة**، وتكون قد احترمت مصالحهم المادية دون أن تحترم طريقتهم في الحياة ومصالحهم الأخلاقية والروحية المرتبطة بها.

وفي القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دخل الاستعمار الإنجليزي طوراً جديداً. فمنذ ذلك الحين وصاعداً راحت تلك «الأماكن الخالية» في بلدان مثل أميركا، وأستراليا، ونيوزلندا تخضع للاستعمار. وجاء

بعدها دور البلدان المأهولة بالسكان في آسيا ثم في أفريقيا. وهذا الطور الجديد من الاستعمار، الذي لم يشتمل على استقرار أو استيطان استعماري، ودُعِيَ بحقّ بالإمبريالية، كان بحاجة إلى دفاع فلسفي. ومع أنّ حجج لوك لم تكن من غير قيمة، إلا أنها كانت بحاجة لأن تُنَقَّح كيما تلائم الظروف المستجدّة. ولقد كان جون ستوارت مل هو الأكثر نفوذاً بين أولئك الذين أخذوا على عاتقهم تقديم مثل هذا الدفاع.

ومثل لوك، قام مِلْ بتقسيم المجتمعات البشرية إلى مجموعتين متميزتين، إلا أنّ مبدأه في التصنيف كان مختلفاً عن مبدأ لوك[1]. فهو يرى أن الكائنات البشرية في بعض المجتمعات التي يدعوها بالـ «متمدّنة» قد بلغت حالة «نضج في مَقْدِراتها» و«تمكّنت من أن تتجه إلى رقيّها من خلال الإقناع أو المحاججة» (ص ص 117، 118، 125). وبرأيه فإن معظم المجتمعات الأوروبية قد بلغت هذه المرحلة منذ أمد بعيد. وبالمقابل فإن المجتمعات غير الأوروبية هي مجتمعات «متأخرة»، وأفرادها في حالة «قصور» أو «طفولة». ولم يتوقف مِلْ كثيراً عند أفريقيا، تلك «القارّة التي لا تاريخ لها». وإذا ما كان يرى أنّ الهند، والصين، و«الشرق كلّه» قد بدأ بصورة حسنة، إلا أنه كان مقتنعاً بأن هذه المنطقة من العالم قد «تلبّثت دونما تغيّر آلاف السنين» (ص 118).

ورأى مِلْ أن المجتمعات المتأخرة فاقدة للقدرة على تجديد ذاتها، وأنها إذاً بحاجة إلى أن تُمَدَّن من الخارج. وقد رفض أن يكون لكلّ المجتمعات، بمن فيها المتأخرة، حقوقها بوحدة وسلامة أراضيها وبأن تتطور تبعاً لسياقها الخاص. ورأى، مثل لوك، أن حقّ عدم التدخّل لا يستحقّه إلا أولئك القادرون على الانتفاع به جيداً، أمّا بالنسبة للبقيّة فهو «إمّا شرّ محقَّق أو موضع سؤال في أفضل الأحوال». وتبعاً لمل، شأنه شأن لوك، فإنّ الأفراد المتأخرين لهم الحقّ الأخلاقي في حماية حقوقهم ومصالحهم مثل غيرهم،

---

(1) النفعيّة، الحرية، والحكومة التمثيلية، Dent، لندن، 1912، ص 127.

لكنهم كجماعات ليس لهم الحقّ السياسي في عدم انتهاك طريقتهم في الحياة وسلامة أراضيهم.

وإننا لنجد وجهة النظر التي قدّمها الليبراليون البريطانيون هذه في كتابات نظرائهم الفرنسيين والألمان أيضاً. فقد كتب توكفيل إلى صديق له إنجليزي حول فتح الهند فقال: «لم أشكّ... ولو للحظةٍ بانتصاركم، الذي هو انتصار للمسيحية والمدنية»[1]. كما كتب إلى سينيور بعد التمرد الهندي عام 1857: «إنّ خسارتكم للهند لا يمكن أن تخدم سوى البربرية»[2]. ومن جهة أخرى، فقد أقرّ توكفيل بأن الحكم الفرنسي للجزائر قد نزع استقرار المجتمع الجزائري وأساء توجيهه، وجعله «أشدّ بؤساً، وأشدّ بعداً عن النظام، وأكثر جهلاً وبربرية ممّا كان قبل أن يعرفنا». غير أنه كان مقتنعاً بأنّ الحكم الاستعماري هو في صالح كلّ من فرنسا والجزائر؛ الأولى، لأنّه يزيد الثقة الفرنسية بالنّفس ويؤثر على «شؤون العالم العامة»، والثانية، لأنّه يمدّن الجزائريين على المدى الطويل. ومثل لوك ومل، فإنّ توكفيل كان يهمّه ألاّ يتمّ «إفناء» الرعايا المُسْتَعْمَرين، أو «تحطيمهم»، أو «استرقاقهم»، بيد أنه كان مقتنعاً أنه من غير الممكن معاملتهم «كما لو كانوا مواطنين مثلنا أو مساوين لنا»، وأن من غير الممكن تثقيفهم إلا على خلفية «الضرورات المؤسفة» التي تفرض العنف والإرهاب. وعندما قامت فِرَق المارشال بيجو بأسر مئات العرب وحرقهم في كهوف ضهرا، فإن توكفيل راح يمتدح «الخدمة العظيمة» التي قدّمها المارشال بيجو «لبلده على تراب أفريقيا»[3].

وحين انتقد هردر التمييز الليبرالي السائد بين مجتمعات متمدّنة ومجتمعات غير متمدّنة وهاجم الليبراليين على احتقارهم لهذه الأخيرة، كتب كانط ردّاً بالغ القسوة، وسخر من إعجاب هردر بسكان تاهيتي السعداء

(1) أورده تزفيتان تودورف في كتابه، في التنوّع البشري: القومية، والعرقية، والغرائبية في الفكر الفرنسي، مطبوعات جامعة هارفرد، كمبردج، 1993، ص 194.

(2) المصدر السابق، ص 195.

(3) المصدر السابق، ص 202 وما يليها.

واللامباليين، وسأل: «ما هو مبرر وجودهم أصلاً، هل يختلف الوضع لو أنّ هذه الجزيرة كانت مسكونة من قبل خراف وأبقار سعيدة بدلاً من هذه الكائنات البشرية التي تستمدّ سعادتها من اللذّة الحسيّة؟»[1]. فبالنسبة لكانط، كما بالنسبة للوك ومل، وحدها الحياة الصناعية، العقلانية، النشطة والهادفة هي الجديرة بالكائنات البشرية، وبما أنّ سكان تاهيتي قد فشلوا في أن يرتقوا إلى مثل هذه الحياة، فإنهم لا يختلفون كثيراً عن «الخراف والأبقار» وليس لهم الحق في أن تبذل لهم المجتمعات المتمدّنة الاحترام. وسؤال **كانط**، الذي يمضي إلى لبّ النظرة التي ترى بها الليبرالية المجتمعات غير الليبرالية، هو سؤال كان قد طرحه المستعمرون الإسبان من قبل. وإذ استنتجوا أنّ الشعوب «البدائية» ليس لها «حقّ الوجود» بأيّ حال، فإنهم لم يروا أي خطأ في اتّباع المنطق المجرم الذي ينطوي عليه هذا السؤال.

وإذا ما كان المتن الأساسي في الفكر الليبرالي قد استحسن الاستعمار وصادق عليه، فإنّ بعض الكتّاب الليبراليين مثل بنتام، وڤولتير، وديدرو لم يفعلوا ذلك. غير أنّ هؤلاء لم يكونوا سوى جماعة صغيرة، هامشية إلى حدّ بعيد قياساً بالتيار الأساسي في الفكر الليبرالي. وفي حين هاجم بعضهم الإمبراطوريات الاستعمارية التي أقامتها البلدان الأخرى، إلا أنهم لم يهاجموا إمبراطوريات بلدانهم. والأهمّ من ذلك أنهم لم يرفضوا الاستعمار من منطلقاتٍ أخلاقية أو ثقافية، بل لأنهم وجدوه مُكْلِفَاً، غير مثمر، ولا يتماشى مع مبدأ التجارة الحرّة، وغير اقتصاديّ على المدى البعيد. ولم يشكّوا أبداً في أنّ طريقة الحياة الأوروبية، بل والعِرْق الأوروبي في بعض الأحيان، متفوّقة على غير الأوروبية. وكانوا يرون أنّ التجارة وليس الحكم الاستعماري هي أفضل وسيلة لتمدين تلك المجتمعات. والحقيقة أنّ المتن الأساسي للفكر الليبرالي لم يتحول ضد الحكم الاستعماري إلا بعد أن اشتدّ زخم الكفاح المناهض للاستعمار وجعل الحكم الاستعماري مستحيلاً دون

---

(1) روبرت ت. كلارك الابن، هردر، **حياته وفكره**، مطبوعات جامعة كاليفورنيا، 1969، ص 325.

قَدْرٍ كبير من العنف.

غير أنّ قدرة الليبرالية على تقدير التنوّع الثقافي حقَّ قَدْرِه بقيت أقلّ بكثير من أن تحدّ من ميلها نحو الاستعمار الثقافي، وذلك على الرغم من كلّ ما اعترى هذه الليبرالية من تغيراتٍ هامة في السنوات الأخيرة. وتبيّن الأدبيات والسياسات الحكومية تجاه البلدان النامية في فترة ما بعد الحرب أنّ الخبراء الليبراليين لا يستطيعون أن يفهموا ما الذي يمنع هذه الأخيرة من أن تنحني أمام «منطق التحديث» وأن تتّبع دونما تحفّظٍ طريقة الحياة الليبرالية. كما أنهم يشعرون أيضاً بقلق عميق حيال مطالبة الشعوب المحلية، والأقليات القومية، والأمم، والغجر، والقبائل، والمهاجرين، وغيرهم، بأن يُتَاح لهم أن يعيشوا طرائقهم التقليدية في الحياة مع تلك التغيرات التي يرغبون بأن يُدْخِلوها عليها بملء حريتهم. وحتى حين يُبدي الليبراليون تعاطفاً مع مثل هذه المطالب، فإنهم يجدون صعوبةً كبيرة في تقديم مبرّر مقنعٍ على أسسٍ ليبرالية. ومن الأمثلة على ذلك نذكر آراء وِلْ كيمليكا، المدافع الليبرالي الحسّاس عن حقّ الجماعات الأهلية في وحدتها وتكاملها الثقافيين.

يقدّم كيمليكا وجهتي نظر مرتبطتين واحدتهما بالأخرى[1]. وترى وجهة النظر الأولى أنّه إذا ما كان على أعضاء جماعة أهلية، أو إثنية، أو أية أقليّة أخرى، أن تختار خياراً ذا معنىً بين طريقتها في الحياة، والطريقة الحديثة، فإن من الواجب أن تكون الطريقة الأولى قائمة كخيار، وبما أن هذه الطريقة تتعرّض للتهديد، فإنها بحاجة إلى عونٍ وحماية خاصين. وترى وجهة النظر الثانية أن الكائنات البشرية، التي لا يمكن فصلها عن الثقافة، تحتاج إلى خلفية ثقافية كيما تطور قدرتها على الاختيار وتقدّر الخيارات المطروحة أمامها حقّ قدرها. فتجريد الكائنات البشرية من ثقافتها يعني تعطيل هذه القدرة وشلّها. وهكذا تتّسم وجهات نظر كيمليكا بضربٍ من التبصّر والتفّهم، إلا أنها تنمّ في الوقت ذاته على ذاك التوتر القائم في قلب الليبرالية.

(1) وِلْ كيمليكا، الليبرالية، والجماعة، والثقافة، مطبوعات كلاريندون، أكسفورد، 1989، الفصل الثامن.

لا يرى **كيمليكا** إلى الثقافة بوصفها جزءًا متمماً من هوية المرء كما ترى بعض الأقليات، ولا يرى إليها بوصفها ميراثاً مُسْتَمَدّاً من الأسلاف تنبغي رعايته ونقله كما تفعل معظم الجماعات الأهلية، بل يرى إليها بوصفها مصدراً تكمن قيمته الجوهرية في تيسير عملية الاختيار. وهذه وجهة نظر مميّزة لليبرالية، يقوم كيمليكا بتعميمها دون انتقاد وبفرضها على جماعاتٍ تنظر إلى ثقافتها على نحوٍ مختلف تماماً. بل إنّ ثقافة معينة هي بالنسبة لكيمليكا خيار معين، جزء عارض من هوية المرء قابل للانفصال عنها، مسألة وعي واختيار صائبين. ولذا فإنه يريد من أعضاء الجماعات الأهلية والإثنية أن يقرروا بحرية ما إذا كانوا سيحافظون على طريقتهم في الحياة أو يرفضوها. ولا يكفي أنهم قد حافظوا عليها بحكم العادة أو بحكم احترامهم لتاريخهم وتقليدهم، إذْ يفترض أن ذلك ليس عقلانياً؛ وما ينبغي عليهم هو أن يخطوا إلى خارجها، ويضعوها بين سلسلة من الخيارات أو البدائل، ويختاروها بوصفها مسألة قرار واعٍ. وبالنسبة لكيمليكا فإن الاختيار الدقيق هو الطريقة الصحيحة الوحيدة لارتباط المرء بثقافته، وعلى كل شيء آخر أن يتماشى مع ذلك. وهو لا يرى أنّ الجماعات المختلفة قد تكون لها أساليبها المختلفة في تصور ثقافاتها والارتباط بها، وأنّ الطريقة الليبرالية ليست الطريقة الوحيدة ولا الفضلى. إن **كيمليكا** يريد من الهنود الأميركيين وغيرهم أن يصبحوا ليبراليين. إنّه يُلَبْرِلُ غير الليبراليين، وهو مستعد للدفاع عنهم فقط عندما يكونون مستعدين أن يسلكوا كليبراليين محترمين وبقدر ما يسلكون مثل هذا السلوك. وكيمليكا، مثل المبشرين المسيحيين والكتّاب الليبراليين الذين تطرقنا إليهم آنفاً، عاجزٌ عن فهم الأساليب الفكرية غير الليبرالية بلغتها ومفاهيمها وعن احترام وحدتها وتكاملها. وهو حين يبذل تقديره السخيّ للتنوّع على مستوىً معين، لا يلبث أن ينكر ذلك على مستوىً آخر فيظلّ واقعاً في إسار المعالم الأساسية للتفكير الليبرالي الذي طوّره كلّ من لاس كاساس، ولوك، ومِلْ.

● **الماركسية:**

الماركسية هي واحد من المشاريع الأشدّ انعتاقاً وجذرية في الفكر

الأوروبي. وقلّة قليلة من المتون الفكرية هي التي ضاهت التزام الماركسية بقضية الفقراء والمضطَهدين، واهتمامها بحرية الإنسان وكماله. ولذا فإنّ المرء يتوقّع منها أن تكون أشدّ نقداً للاستعمار من الليبرالية بما لا يقاس. ولقد كانت كذلك من بعض النواحي، حيث كشفت عن الأساس الاستغلالي للاستعمار، وعن عِرْقيته ووحشيته فضلاً عن كشفها للحدود التي تكتنف الدفاع الليبرالي عن هذا الاستعمار. بيد أنّها هي أيضاً وجدت أسباباً تاريخية تدفعها إلى تبرير الاستعمار.

يرى ماركس أنّ الإنسان كائن حرّ ومبدع لذاته تتوقف طبيعته ومصيره على خلق مجتمع متحرر من القيود غير الإنسانية. وقد تصوّر ماركس المجتمع الإنسانيّ حقاً أو الحرّ حقاً بصورة مجتمع تتحرر فيه الكائنات البشرية من «طغيان» الله والإسقاطات البشرية المتعالية الأخرى، كما تتحرر من معظم القيود التي تفرضها الطبيعة الخارجية والداخلية، وتتمتّع فيه الكائنات البشرية بوحدة مع جنسها دون أية توسّطات، فلا تعود حبيسة الجماعات الضيقة سواء كانت إثنية، أو ثقافية، أو قومية، أو غير ذلك. ولقد بلغ الأمر بماركس حدّ الاعتقاد بأنّ اللغات المحلية، التي تقف بين الفرد وجنسه، سوف يحلّ محلّها، وينبغي أن يحلّ محلّها في النهاية، لغة كونية واحدة. ورأى أنّ الحياة الجمعيّة لمثل هذا المجتمع الذي لا تحدّه حدود هي حياة لا تقوم على عادات وتقاليد موروثة وإنّما على قواعد مصوغة بوعي وتخطيط دقيقين. كما كان ماركس مناهضاً لتقسيم العمل انطلاقاً من أنّ هذا الأخير يفرض على المنضوين فيه هويةً مهنيةً خاصةً ويحدّ من إبداعهم، وتصوّر مجتمعاً سوف يرسم فيه الناس أو يكتبون دون أن يتحولوا إلى رسامين أو كتّاب.

وقد استخدم ماركس رؤيته هذه للحرية الإنسانية في الحكم على المجتمعات والعهود التاريخية وفي تصنيفها. فما دام الإبداع الذاتي الإنساني سيرورة مُعَاقة، وما دام يتمّ في كل المجتمعات، ما عدا الشيوعي، دون سيطرة إنسانية واعية، فإنّ ذلك يستتبع كثيراً من المعاناة والألم. وبدلاً من

شجب هذا الألم بلغة أخلاقية مجرّدة، ألحّ ماركس على ضرورة أن يُحْكَم عليه من حيث الإسهام الذي يسهمه فيما يختصّ بمصالح الجنس البشري على المدى البعيد. وقد شكّلت نظرية ماركس في الديالكتيك الطبيعي والتاريخي للإبداع الذاتي الإنساني أساساً لنظريته في الاستعمار. فالمجتمعات غير الأوروبية هي مجتمعات ساكنة، محافظة، متأخرة تكنولوجياً، وتعيش في حمأة الدين والخرافة، مفتقرةً إلى الفردية، وعبدةً للطبيعة، ومنقطعةً عن التاريخ العالمي. وبما أنها لا تتيح للإبداع الذاتي بالمعنى الذي يعطيه ماركس لهذا المصطلح سوى القليل من الحرية فإنها بحاجة لأن تُفَكَّك. وبما أنها عاجزة عن فعل ذلك بنفسها، فإن الاستعمار الأوروبي هو ضرورة تاريخية وقوّة تقدمية. وهذه بالضبط هي وجهة نظر معظم الليبراليين بدءًا من لوك فصاعداً.

وفي حين يوافق ماركس على أنّ تدمير نظام اجتماعي قائم منذ زمن بعيد لا بدّ أن يسبّب ألماً «فظيعاً» يثير «الاشمئزاز في المشاعر الإنسانية»، إلا أنّه يلحّ على أنّ هذا الألم هو في المدى البعيد لمصلحة كلا المجتمعين المعنيين وفي مصلحة البشرية ككل.

يقول ماركس بصدد الحكم البريطاني في الهند:

> ولكن على الرغم من الاشمئزاز الذي لا بدّ أن تثيره في المشاعر الإنسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية الأبوية الكادحة وهي تُفَكّ وتُحَلّ إلى وحداتها... فإنّ علينا ألاّ ننسى أنّ المستقرات القروية الهانئة، مهما بدت مسالمةً بعيدة عن الأذى، قد كانت على الدوام الأساس المكين للاستبداد الشرقي، وأنها حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً طيّعة للخرافة، ومقيّدةً إياه بسلاسل العبودية للقواعد التقليدية، حارمةً إياه من كل عَظَمة وطاقة تاريخية... علينا ألاّ ننسى أن المُشْتَرَكَات الصغيرة موسومة بميسم الفوارق بين الطوائف المنغلقة وميسم العبودية، وأنها أخضعت الإنسان للظروف

الخارجية، وحوّلت الوضع الاجتماعي المتطور من تلقاء ذاته إلى قَدَر طبيعي لا يتغيّر أبداً، وبذا استثارت عبادةً فظّة للطبيعة، يتجلى انحطاطها في حقيقة أنّ الإنسان سيد الطبيعة، يخرُّ ساجداً بإجلال أمام هانومان القرد، وأمام سابالا البقرة.

صحيحٌ أنّ إنجلترا، في تسبيبها ثورةً اجتماعية في هندوستان، لم تكن مدفوعةً إلا بأخسّ المصالح، وأنها كانت حمقاء في الطريقة التي فرضت بها هذه المصالح. لكن المسألة لا تقوم هنا بل تقوم في معرفة ما إذا كان بمقدور البشرية أن تحقق مصيرها دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ فإذا كان الجواب بالنفي، كانت إنجلترا، مهما تكن الجرائم التي ارتكبتها، الأداة اللاواعية بيد التاريخ في استثارة تلك الثورة.(1)

ولأنّ معظم الهنود لم يروا إلى الاستعمار البريطاني على هذا النحو، فإنهم غالباً ما احتجّوا عليه بل وتمرّدوا ضدّه. ويمكن لنا أن نتوقّع حكم ماركس على أفعالهم هذه. فبقدر ما تكون ردّة فعلهم موجّهةً ضدّ الألم الضروري تاريخياً ممّا يستلزمه الاستعمار، فإنّ احتجاجاتهم لا تكون مبررةً، وإنْ تكن مفهومةً. وبقدر ما تكون ردّة فعلهم موجَّهة ضد الألم المجاني والزائد الناجم عن الوحشية المجنونة وعن غطرسة الحكام المستعمِرين، فإن احتجاجاتهم تكون مفهومةً ومبرَّرةً على السواء. وعلى هذا الأساس فإنّ ماركس لم يحبّذ التمرد الهندي عام 1857، إلا أنه غفر للمتمردين بعض تجاوزاتهم.

---

(1) كارل ماركس، **الأعمال الكاملة**، لورنس وويشرت، لندن 1979، المجلد 12، ص 132. ومن أجل التباسات وجهة النظر الماركسية وغيرها من وجهات النظر حول الاستعمار، انظر كتاب إدوارد سعيد **الثقافة والإمبريالية**، Chatto and Windus، لندن، 1993، ص 288 وما بعدها.

[يهمّ المترجم أن يشير هنا إلى أن هذا المقتطف من ماركس هو نفس المقتطف الذي أخضعه إدوارد سعيد لنقده في كتابه **الاستشراق**. ويمكن للقارئ أن يجد نقداً لقراءة إدوارد سعيد ولمنطقه العام في كتاب مهدي عامل، **ماركس في استشراق إدوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق؟** دار الفارابي، بيروت].

فمع أنّ ماركس برّر الاستعمار، إلا أنه كان يدرك إدراكاً جاداً ما يتّسم به من وحشية وطبيعة استغلالية فلم يَفُتْهُ أن يقدّر الحاجة إلى الكفاح المناهض للاستعمار. لكن هدف هذا الكفاح لم يكن إنهاء الحكم الاستعماري «قبل الأوان»، وإنما إذكاء روح الثورة ولجم التجاوزات الاستعمارية، وبناء حركة إلى أن يأتي أوانٌ يكون ممكناً فيه وضرورياً إنهاء الحكم الاستعماري. وبعد الثورة الروسية عام 1917، دعم لينين، وتروتسكي، وغيرهما، الكفاح المتنامي المناهض للاستعمار في الهند أولاً وفي أجزاء أخرى من آسيا وأفريقيا بعد ذلك. إلا أنّ دعمهم هذا كان يعاني من الحدود التي فرضتها عليه النظرية الماركسية في الاستعمار. فاهتمامهم الأول لم يكن مساعدة المستعمرات على استعادة حريتها بحيث تُبدي طرائقها الحياتية التي اختارتها بنفسها بقدر ما كان نزع استقرار الرأسمالية المتروبولية بقطع مصادر أرباحها والحدّ من قدرتها على شراء السخط والاستياء الداخليين وتعبيد الطريق لثورة عالمية.

وهكذا كان استقلال المستعمرات قيمة استعمالية بصورة أساسية، وانتُظِرَ منها أن تعمل بعد الاستقلال على اتّباع السبيل الشيوعي في تطورها. أمّا فكرة تركها حرّة فلم تكن فكرة واردة، فما بالك بتشجيعها على اختيار رؤية بديلة إلى الحياة أكثر اتساقاً مع تاريخها وتقاليدها. ولا عجب أن النضالات الشيوعية ضد الاستعمار غالباً ما كانت تتّسم بسمة استعمارية معينة، الأمر الذي اتضح لاحقاً في المحاولات السوفياتية للسيطرة على مصير هذه النضالات بعد الاستقلال.

- **تحدّي زمننا:**

إنّ بذرة المساواة التي في كلّ من المسيحية والليبرالية والماركسية قد حَدَّ منها، من بين أشياء أخرى، ما في هذه التقاليد الفكرية من رؤيةٍ واحدية للحياة الحسنة. فهي ترى أن كل الكائنات البشرية قد وُهِبَت الكرامة، ولذا فإنّ من المُنْتَظَر منها أن تعيش بطريقة إنسانية حقّاً. وأولئك الذين لا يعيشون بهذه الطريقة هم ضائعون، جهلة، أطفال أخلاقياً وسياسياً، ويحتاجون لأن يوجههم

من يعيشون بهذه الطريقة. وهكذا فإن الأساس الذي ارتكزت عليه هذه التقاليد الثلاثة في تسليمها بالمساواة قد انطوى على دفعة لا مساواتية. فالمساواة مشروطة وتقتضي اللامساواة من أجل تحقيقها. وبذا أمكن لهذه التقاليد الثلاثة أن تبرّر الاستعمار بضمير مرتاح، وأن تنتقد تجاوزاته في الوقت ذاته. فالرعايا الخاضعون للاستعمار هم كائنات بشرية، لكنها تفتقر إلى الحدّ الأدنى من الأخلاق. ولكي تتمتّع بمساواة كاملة مع البشرية «المتمدّنة»، عليها أن تصبح مثلها تحت وصايتها.

وفي السنوات الأخيرة شَرَعَتْ هذه التقاليد الثلاثة بإعادة النظر في التزامها برؤاها الواحدية الخاصة بالحياة الحسنة. واعترف كثير من الكتّاب المسيحيين والكنائس بأن الديانات الأخرى ليست جميعها على خطأ تام وأنّها تشتمل على تبصّرات روحية مهمّة يمكن أن تفيد منها المسيحية. ومع ذلك فإنّ الحوار بين العقائد الإيمانية، الذي بادر إليه مجلس الكنائس العالمي وصادق عليه الفاتيكان بعد شيء من التردد، لم يثبت أنه أمر سهل ويسير. ويرى كثير من الزعماء المسيحيين أنّ هذا الحوار هو محاولة حاذقة لنزع إطلاقية المسيحية، و«اختزالها» إلى دين واحد بين أديان كثيرة، وتقويض هويتها المذهبية والتاريخية. وهم يرحّبون بالحوار بين العقائد الإيمانية ما دام هذا الحوار يهدف إلى تحسين التفهّم المتبادل وإلى إقامة أحلاف ضد قوى العلمانية، لكنهم لا يرحّبون به إذا ما اشتمل على قبول بشرعية مكافئة للأديان الأخرى، فما بالك بتشريع أبواب المسيحية لتأثير هذه الأديان، كما تدعو جماعة صغيرة من التعدديين المسيحيين.

وثمّة توترات مماثلة واضحة ضمن التقليدين الليبرالي والماركسي. فبعض الليبراليين يقدّرون الحاجة إلى الدخول في حوار مع طرائق الحياة غير الليبرالية والتعلّم منها، بما في ذلك طرائق الحياة الدينية و«البدائية». غير أن بعضهم الآخر يرى في ذلك ضرباً من الخيانة الجبانة للمبادئ الليبرالية الأساسية. أمّا الماركسية فقد ظلّت لفترة طويلة كتيمةً ومنيعةً أمام تقدير الحاجة إلى الحوار مع «آخريها»، ومن الصعب أن نستشرف شكل استجابتها

بمزاج القنوط والجزع السائد لديها اليوم.

في عالم متبادل الاعتماد وتعدديّ على نحوٍ متزايد ولا يحظى فيه الإيمان بالواحدية الأخلاقية أو الثقافية إلا بالقليل من القدرة على الإقناع ويشكّل مصدراً لقَدْرٍ كبير من الصراع، فإنّ كل التقاليد الفكرية الغربية تواجه إشكاليةً حادّة. ذلك أنّ شكلاً ما من أشكال الواحدية الأخلاقية والثقافية يكمن في أساسها ذاته، فضلاً عمّا فعلته الهيمنة الغربيّة خلال مئاتٍ عديدة من السنين لتعزيز إيمانها به. فلا عجب إذاً أنّ إعادة التقييم الجذرية للافتراضات الأساسية التي تقوم عليها هذه التقاليد من وجهة نظر تحترم تكامل الطرق الأخرى في التفكير والحياة، وتخلق فضاءً أخلاقياً يحتاجه الحوار واسع الأفق معها، لا عجب أنْ تُثبِت أنّها مؤلمة وعسيرة إلى أبعد حدّ. غير أنّ التحدّي الذي يمثّله إيجاد سُبُل للتوفيق بين المساواة والاختلاف وبين التكامل والانفتاح يظلّ تحدياً لا يقدر أي تقليد فكري كبير أن يتفاداه بعد الآن.

دور الأنثروبولوجيا في تأسيس الاستشراق

غريغوار مرشو

قبل مقاربة إشكالية الاستشراق وتناسله في رحم الأنثروبولوجيا، ومكوِّناته المؤثرة في شعوب السكان الأصليين المغزوة، من المناسب إبراز المعايير والقيم والعادات الذهنية التي سكنت ولا تزال تسكن الخطاب التاريخي المتعالي للنظام الغربي السائد. إذ أن هذه المقاربة تمكننا، على الأقل، من تلمس المقدمات والعناصر الإجرائية المنظمة و«المُعقلنة» التي مكَّنت هذا النظام من تدعيم أسس الاستشراق في الفكر الغربي المسيطر باختلاف تلاوينه، وبخاصة الأنثروبولوجيا من حيث كونها عنصراً مكمِّلاً لهيمنته، فيما بعد، لا كعنصر عارض منقطع عنه، كما يروِّج البعض. كما أن هذه المقاربة تُسهم في تبيان كيفية المحاججات «العقلانية» التي سمحت، لهذا النظام، بفرض ثقافته على الشعوب المهمَّشة وخاصة بعد عصر «الأنوار».

1 ـ من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على البشر:

انكبَّ الباحثون والكتّاب في أوروبا، في بداية عصر النهضة، على استنطاق أنفسهم، ليس حول الهدف المتعالي المستخلص من التراث، إنما حول الأسباب المتعلقة بما يجري على وجه البسيطة. إنها الأسباب التي تم إنشاؤها عن طريق الملاحظة الحسية من أجل توسيع الحد الأقصى من فضاء السيطرة على الطبيعة.

وقد تم التبين من خلال العلم، آنذاك، أن إمكانيات القوانين الطبيعية،

وفي نفس الوقت، إمكانات السيطرة على الطبيعة، متعلقة وعلى نحو منطقي، بافتراض مُسبق لسير الطبيعة الدائم. كما تم التبين بأن فكرة التماثل كائنة في أصل تكوُّن علمَي الفيزياء والكيمياء وإدخال المناهج الرياضية عليهما، وخاصة إثر ظهور علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) والطب العلمي.

بالمقابل كانت التجارة، في نفس العصر وما قبل الرأسمالية، وخاصة ابتداءً من القرن السادس عشر في طريق التكوين، في أوروبا الأطلسية: إنكلترا ـ فرنسا ـ أسبانيا والبرتغال. كما وسَّعت التجارة في ما وراء البحار من حجم الفائض المستجلب من العالم الخارجي. بذلك أخلى الطبيعي مكانه للمدخول المالي، حتى أصبح هذا الأخير إنتاجاً تجارياً عادياً «حرفيّاً» مزدهراً. وإضافةً إلى ذلك، فقد راكمت الملكيات المطلقة للبلدان الأربعة المذكورة، قسماً متعاظماً من الفائض بتأمين التبادل عن طريق تجار العصر «المركنتيلي» وتجميع أراضي المملكة في أمة[1].

إلا أن هذه الأنشطة لم تستند فقط، في المجتمع الأوروبي، إلى السيطرة على الطبيعة بالمعنى الجازم، ولا إلى اختراع مناهج جديدة للإنتاج وبناء الآلات، وإنما أيضاً على سيطرة البشر بعضهم على بعض. فمجموع هذه الوسائل التي أدت إلى هذه السيطرة، ومجموع الإجراءات التي خدمت بقاءها واستمرارها، ولَّدت بالتالي، شبكة مؤسسية من المعارف السياسية والأيديولوجية، التي غذَّت الأنثروبولوجيا المتنامية معاييرها وأحكامها في مجال الفلسفة والأدب[2]، أو في مجال العلوم الإنسانية الأخرى فيما بعد. لذلك ليس من قبيل المصادفة، لكي تضفي الدوائر الاستعمارية الأوروبية على إيديولوجيتها التوسعية صبغة قانونية وعقلانية، أن تقدم علومها في مجال

(1) راجع بالتفصيل، سمير أمين: التراكم على الصعيد العالمي، (بالفرنسية) وهو كتاب مترجم إلى العربية، الجزء الأول، باريس 10/ 18.

(2) راجع، غريغوار مرشو: مقدمات الاستتباع، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية 1996، صرص 68 ـ 84. راجع أيضاً، إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، دار الساقي، لندن 1998.

الإنسان، بمثابة علوم حيادية عالمية مماثلة للعلوم الطبيعية. وبما أن العلوم الأنثروبولوجية لم تكن بعيدةً عن هذا المناخ، لم تتردد في توظيف أسطورة الإنسان المتوحش، بما يخدم السيطرة على شعوب ما وراء البحار. وتعود جذور هذه الأسطورة إلى العصور الوسطى وعصر النهضة، ومفادها أن الحياة الوحشية شبيهة بالحياة الطبيعية ومماثلة للأصالة والأخلاق بامتياز. وذلك لكون الثروات في المناطق الاستوائية تُكتسب بلا مجهود، وغير محكومة بلعنة العمل. أما الحياة في أوروبا، وانطلاقاً من هذا الإسقاط، فهي على العكس محكومة بالكدح والبؤس. بذلك صارت هذه المقولة ترى أن المثال التقليدي عند المتمرس والنبيل أو الناسك، ممثل بالبطالة التي لا يستفيد منها إلا قلة نجحت في التحرر من ضغوط الضرورة الطبيعية للعمل الحيوي بالاستغلال.

لقد ترسخت هذه الاستيهامات الغرائبية في أذهان قادة الدول الغربية والعلماء والمفكرين العاملين في ظلهم، إلى حدٍ بات الاستعمار يُعتبر عملاً إنسانياً، يُسوِّغ غزو الشعوب المسماة بـ «المتوحشة»؛ فشبهها رابليه، آنذاك، بـ «الأطفال المولودين حديثاً، والمحتاجين إلى الرضاعة والهدهدة والتفريج عنهم»[1]. وليس من قبيل المصادفة أن يكتب أنطوان مون كريتيان Antoine Montchrestien الملقَّب برائد الاقتصاد السياسي، في نهاية عصر النهضة «إن الإنسان ولد ليعيش للعمل المستمر والاحتلال»[2].

غير أن هذه الإسقاطات الاستيهامية راحت تتناسل خلال القرن الثامن عشر وتنتقل من إطارها التاريخي الخاص إلى خطاب كوني، على سبيل المثال لوميرسييه دو لاريفيير Le Mercire de La Rivière أحد أتباع كيزنيه Quesnay الفيزيوقراطي، الذي قال: «أينما وجد نظام طبيعي وجوهري في مجتمعات سياسية لا يوجد أي تنافر بين الطبيعة والتجارة. ألا يعود أصل

(1) مذكور في «تاريخ الإيديولوجيات»، بإشراف فرانسوا شاتليه، هاشيت، المجلد الثالث، باريس 1978، ص 322.

(2) مذكور في كتاب جيرار لوكلير، «الأنثروبولوجيا والاستعمار»، فايارد، باريس 1972، ص 16 ـ 17.

انتشار أنوار التجارة إلى العقل السليم؟ إذ نفس ما نراه من انشغالات ومنفعة لدى المجتمعات الوحشية موجود أيضاً عند الأوروبيين»[1]. بذلك اعتقد لوميرسييه، كبقية اقتصاديي عصره، أنه اكتشف علماً كونياً، في حين أن كل ما فعله في الواقع هو سحب خاصية العالم الرأسمالي على كل الحضارات. كما امتنع عن تحديد مكوِّنات هذا النظام والتقاط قوانين نموه وتطوره الخاص. وهذا ما أفقد التحليل طابعه العلمي، وحوَّله إلى أيديولوجيا غايتها تبرير التوسع، باسم حرية التجارة وقيمة المبادلة.

ضمن هذا المنظور، انبرى جيراندو «المخضرم» مخاطباً أبناء عصره حول الدور الذي على الأوروبيين أن يلعبوه مع سكان الشرق المخلوق، بنبرة مليئة بروح الوصاية والتحريض: «إذا لم نستطع استمالتهم ببعض الأمثلة، لتبني نوع من الحياة الأكثر سعادة والأكثر راحة، وإذا لم ننجح في تعليمهم فن الثقافة واستشعارهم بالمآثر، وجب علينا، إذا لم نستطع بلوغ ذلك، تقصّي أسباب حدة نفورهم الغريب منا. وإذا وجدنا بعض الوسائل لنقل الشعوب المتوحشة إلى مرحلة الرعاة والمزارعين، سنفتح، دون شك، أمامهم الطريق الأكثر يقيناً لاقتيادهم نحو منافع الحضارة»[2].

وحقيقةً، لم يعد الخطاب الغربي المؤسسي يخفي وصايته في تقرير مصائر الشعوب المسماة بـ «المتوحشة»، لا بل صار التعبير عنها يجري بكامل الحرية والإرادة والاندفاع، إلى حد العمل على إخضاع كل العالم الخارج عن مدار هذه الحضارة لقانونها، وذلك من خلال دعوة المتوحش إلى الامتثال لقوانين «عصر الأنوار» وما تتضمنه من مظاهر الترف والتصنُّع والحيل العقلية، التي رأى فيها جان جاك روسو، آنذاك، مفسدة للطبيعة البشرية، وليست مؤشرات كاشفة عن المسيرة الأحادية لـ «التقدم» العالمي، كما روَّج معاصروه، أمثال كونديرسيه وفولتير وديدرو. . . وغيرهم.

(1) مذكور في نفس المصدر، ص 234 ـ 235.
(2) مذكور في نفس المصدر، ص 238.

منذ ذلك الحين، راح مبحث الغبطة الناعمة والبليدة لـ «المتوحش» يُخلي مكانه لتنميط سوف يحدث أثراً بالغاً وخطيراً، بدءًا من القرن التاسع عشر: وهو التنميط الممثل بـ «كسل» البدائيين القاطنين في طبيعة وافرة... لهذا السبب يمكن إدراج الفيزيوقراطيين، أمثال آدم سميث وريكاردو... وغيرهم، في نفس السياق الذي عرفه مون كريتيان. وذلك من خلال نظرتهم التي تمحورت حول قيمة العمل، والتي تقول بأن الثروة تنجم عن العمل المدرك، على أساس أنه علاقة قاسية مع الطبيعة القاحلة. إذا كانت النظرية الفيزيوقراطية تندرج في نطاق أيديولوجية «الإنسان المتوحش الطيب» والمركنتيلية، فقد أدى الاقتصاد السياسي الإنكليزي، من طرفه، إلى قلب الرؤية التي ينظر من خلالها إلى المجتمعات غير الغربية. وقد ظهر ذلك في الوقت الذي شرعت فيه أوروبا تنتقل من المرحلة الزراعية إلى المرحلة الصناعية، وتستعد لإدخال كل المجتمعات التي صنِّفت بالزراعية في مدارها.

بهذا التحول سوف يصبح الكلام متمحوراً حول مصلحة القوى الاستعمارية، لأن «المسألة الاستعمارية»، على حد تعبير فيري، آنئذ، «تتعلق بالبلدان المحكومة، نتيجة طبيعة صناعتها ذاتها، بتصدير كبير كتصديرنا، لا بل تتعلق بمسألة الأسواق. لكن ثمة نقطة ثانية، وهي الجانب «الإنساني» و«التحضيري»*... فلا بد من القول، بالفعل علنياً، أن الأعراق المتفوقة لديها كامل الحق إزاء الأعراق الأدنى»(1).

بعد هذا التقسيم التعسفي للعمل، لم يتردد النظام الغربي، بنظرته الأنثروبولوجية الاستشراقية المؤسسية، في استلحاق المجتمعات المسماة بـ «الزراعية» بمدار سوقه الرأسمالية وتنصيب نفسه تاريخاً عالمياً أحادياً لكل الشعوب الخارجة عن مسار تطوره الخاص. وفي الواقع، ما كان يرمي إليه الفكر الغربي المؤسسي، بنزعته التشريطية لـ «التحضير» هو أن يفرض نفسه على السكان المغزوين، لتأكيد تفوقه وإشباع نرجسيته الإثنية التي فاقت في

---

* الأقواس موضوعة من قبل المؤلف.
(1) مذكور في كتاب، «الأنثروبولوجيا والاستعمار»، مصدر سبق ذكره، ص 238.

خطورتها ووحدة تنظيمها (كما سنرى لاحقاً) ما كانت عليه في الحضارات أو الأمم القديمة. بعبارة أخرى، تفترض آلية الاعتراف بالحضارة الغربية أن ينمحي المستعمَر (بفتح الميم) المستضعف أمام المستعمِر (بكسر الميم) المستكبر. ولكي يحافظ على بقائه لا بد من الرضوخ للاستسلام. إن هذه الآلية، التي اجتهد هيجل في أدلجتها على نحو ميتافيزيقي[1]، كان قد مارسها قبله المستعمِرون (بكسر الميم) في أمريكا وإفريقيا وآسيا. ولقد أجاد ليفي ستروس في استنطاق وإبراز آلية هذه النرجسية الإثنية في كونيتها التوسعية بالعبارات التالية: «هل يتعلق التمييز، ما بين شكلَي التاريخ، بالطبيعة الجوهرية للثقافات التي نطبقها عليها؟ أم أنه ينجم عن المنظور الإثني المتمحور حول الذات الذي وضعنا دائماً أنفسنا فيه لتقييم ثقافة مختلفة ما؟ نعتبر أن كل ثقافة تتطور في اتجاه موازي لثقافتنا (الغربية) ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة لنا، ذا معنى، في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية. ليس بالضرورة لأنها كذلك، ولكن لأن خط تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، وهو غير قابل للقياس في حدود منظومة المرجع الذي نستعمل»[2].

2 ـ الأنثروبولوجيا وتصنيم العِرق:

في خضم هذا المناخ المشحون بالتمايزات الجوهرية ما بين المجتمعات الغربية والمجتمعات المصنَّفة بـ «المتوحشة الشرقية» لم تكتف المناهج الأنثروبولوجية باستغلال نظرية «الإنسان المتوحش الطيب» فحسب، وإنما ستذهب إلى وضع العرق الأبيض في موضع الصدارة وتصنيمه.

إليك ما جاء عند أحد الأنثروبولوجيين الأكثر شعبية في عصره (القرن التاسع عشر)، بوري دو سانت فانسان Bory de st. Vincent بإيثاره العرق الأبيض، رأى أنه ثمة خمسة عشر جنساً بشرياً مستقلاً كل واحد منها عن

(1) هيجل: مبادئ فلسفة الحق، غاليمار، باريس 1940، ص 368.
(2) كلود ليفي ستروس، «العرق والتاريخ»، غارتيبه، باريس 1961، ص 41.

الآخر بخلقه فوضعها ضمن سُلَّيمة قيمته هابطة، يحتل فيها الجنس الأبيض المرتبة الأولى، بحجة أنه لمعت فيه أكبر العبقريات التي يمكن للجنس الإنساني أن يزدهي بها. أما الجنس العربي، المتضمن للعرق الآدمي الذي سبق أن اتخذه الوحي مسكناً له، فهو يأتي في المرتبة الثانية. كما صنف سانت فانسان البشر من «النوع الأسترالي» آخر ما أنجبته الطبيعة، وهو عديم الدين وبلا قوانين أو فنون[1].

كما أكد كاتروفاج Quatrefages، وهو عميد المدرسة الفرنسية للأنثروبولوجيا الفيزيائية، أن الوظائف الحيوانية عند السود تحل محل التصورات النبيلة للعقل لأن «الأسود هو أبيض اكتسب جسمه الشكل النهائي للنوع، لكن ذكاءه توقف برمته في الطريق»[2].

كذلك راح دوبلاج، المدافع عن الغربيين الشقر المستطيلي الرأس، يبين بنبرة منذرة «إن الآري، مثلما حددته، هو جنس آخر. إنه الإنسان الأوروبي وهو عرق من صنع عظمة فرنسا وهو اليوم نادر عندنا، وانطفأ تقريباً»[3]. إلا أن دراسته في علم الجمجمة، الذي أطلق عليه اسم علم الإناسة Anthropologie، كانت أكثر فظاظة حينما قال إنه لواقعة خطيرة، في أيامنا هذه، أن تجعل لعنة القرينة من قصيري الرأس، ومن كل الأعراق القصيرة الرأس، عبيداً بالولادة وباحثين عن سيد حينما يفقدون أسيادهم، إنها غريزة يشترك فيها فقط ذوو الرؤوس القصيرة والكلاب. إنها لواقعة خطيرة جداً أن يكونوا أينما وجدوا تحت سيطرة الشقر ذوو الرؤوس المستطيلة، وإن لم يجدوا الآريين، فتحت سيطرة الصينيين واليهود. وفي موضع آخر يقول: «لقد زرع أجداد الآري القدماء القمح، في حين أن أجداد ذوي الرؤوس القصيرة كانوا يعيشون، حتماً، كالقرود»[4].

(1) Saint Vincent: L'Homme, Essai Zoologique sur le Genre Humain, 2e ed, pp. 102-149.

(2) Quatrefages, in La Floride: «revue des Deux Mondes», Mars, 1843, p. 757.

(3) Vacher de la Pouge: L'Aryen, Son Role Social, Paris, 1899, pp. 22-464.

(4) نفس المصدر، ص 238.

سوف تكون هذه التصنيفات العرقية مبعثاً على خلق علم أصول معمم يعمل، فيما بعد، في الاختصاصات الأوروبية عبر العلوم الإنسانية. ففي بريطانيا، مثلاً، لاقت التفسيرات العرقية للتاريخ النور في عام 1840. فقد رأى توماس أرنولد أن المشعل الحضاري قد ينتقل بالتعاقب من يد عرق ما إلى عرق آخر. وكل من هذه الأعراق سوف ينمحي من الساحة التاريخية، بعد أن يكون قد أنجز مهمته. لقد شهد اليونانيون عصراً مزدهراً، ومن بعدهم الرومان، لكن تعود انطلاقة الثقافة المسيحية والغربية بالكامل إلى الجرمانيين. إذ هؤلاء هم الذين حافظوا على الإرث القديم وعملوا على تنمية حضارة القرون الوسطى. وبفضلهم، أيضاً، امتد التوسع الأوروبي إلى العالم أجمع. وبنظره أن ألمانيا «كانت بلد أجدادنا القدماء، الساكسون والتوتون، فهؤلاء لم يفسدهم الاختلاط أبداً. فقد كانت ألمانيا مكان ولادة الأعراق الأكثر أخلاقية، التي لم يشهدها العالم ـ أي مكان القوانين الأكثر قدسية ـ والأهواء الأقل عنفاً، والفضائل العائلية، وغيرها من الفضائل الأكثر جمالاً»(1).

أما روبرت كنوكس R. Knox، المؤسس للعنصرية البريطانية، فيرى أن الأعراق الأكثر موهبة، وخاصة من وجهة النظر الفلسفية، كانت القوطية والسلافية، ومن بعدهما السكسونية والسلتية. وفي الطرف المقابل يوجد السود. كما يؤكد كنوكس في «البحث الفلسفي حول الأعراق الإنسانية» (في عام 1850) أن «العرق هو المقرر لكل شيء في الشؤون الإنسانية، إنه ببساطة الواقعة الأكثر بروزاً والأكثر عمومية، التي لم تعلن عنها الفلسفة قط في تاريخها قبل الآن. إن العرق هو كل شيء: الأدب، العلم والفن، وبكلمة واحدة تتوقف الحضارة عليه».

في خضم هذا التركيز الشديد على العرق كمقرر للتاريخ ونشوء الحضارة، جاءت الداروينية لتعزز، بشكل مباشر أو غير مباشر، الفرضيات

(1) مذكور في كتاب ليون بولياكوف: «الأسطورة الآرية»، كالمان ليفي، باريس 1971، ص 236 ـ 237.

«العلمية» عن الشرق وتدعم، في نفس الوقت، نزعة المركزية العرقية الغربية. إذ لشدة تأكيده على قانون تنازع البقاء القائم على الانتخاب الطبيعي، صارت نظريته توظف في تدعيم الغرائز العدائية وتقوية الأهداف الإمبريالية، تحت غطاء سحر «الحقيقة العلمية»[1].

وضمن هذا المنظور، لم يتردد ر. والاس R. Wallace في الاعتراف بأن التجربة بينت أن الأعراق الجرمانية كانت قد قضت على عدد ما من السكان على أساس أنهم متخلفون ذهنياً، وخلص إلى القول بأن هذا التطور سوف يستمر حتى الانقراض أو الانمحاء التدريجي لكل الأعراق الملونة: كانت قوانين «البقاء للأكفأ» تريد، في نهاية المطاف، أن تمتص الأعراق الجرمانية أو تزيح كل الأعراق الأخرى[2].

غير أن فرانسيس غالتون Francis Galton اجتهد لتطبيق آخر المكتشفات البيولوجية لداروين في دراسته للكائنات البشرية لتبيان أن الطبائع الذهنية، وخاصة الذكاء، كانت موروثة مثلما هو الحال في الطبائع الفيزيائية. وبعد أن لاحظ التوزيع غير المتساوي للمواهب والقرائح تبعاً للعائلات أو السلالة، أقام غالتون، لقياسها، منظومة من المعادلات الرقمية اعتقاداً منه أنه باستطاعته سحبها على الأعراق البشرية الكبرى[3].

وفي الواقع، كان غالتون قد أعلن عن موقفه فيما يتعلق بالطبيعة الخاصة لمختلف الشعوب، فبالنسبة له «إن هنود أمريكا كانوا، بصورة طبيعية، باردين وكئيبين وصبورين وصموتين، ومنحتهم الطبيعة شيئاً من الإنسانية، مما أجبر الإسبان فرض واجبات عليهم ممثلة بقوانين حقيقية»[4]. ثم أكد في

(1) راجع حول هذا الموضوع كتاب المؤلف: «مقدمات الاستتباع»، مصدر مذكور، ص 101 ـ 102.

(2) A. R. Wallace: «The Origin of Human Race and the Antiquity of Men: Deduced from the Theory of Natural Selection», in: The Anthropological Review, V. 1867, p. 103-104.

(3) Galton: «Hereditory Talent and Character», Macmillan's Magazine, 1865, pp. 157-163.

(4) نفس المصدر، ص 321.

المقابل أن «الأسود لديه أهواء شديدة ومندفعة، لكنه بلا صبر ولا احتراس ولا كرامة.. إنه حار.. وإنه قطيعي للغاية، لأنه في كل الأوقات يظل يهذر ويتشاجر ويلعب ويرقص»[1]. وحتى الأعضاء في عرق أدنى، والذين تربوا على يد البيض يحتفظون «بهياج جنوني غير قابل للترويض فُطِر عليه المتوحشون، ويمكن ملاقاته حياً في بربرية قنوعة»[2]. وهكذا كان المستوى المتوسط في العرق الأسود في نظره أدنى بـ «درجتين» عما هو لدى العرق الأبيض. أما العرق الأسترالي فهو أدنى بـ «ثلاث درجات» عما هو عند البيض[3].

ثم لأسباب بديهية، تطورت في الولايات المتحدة، وفي وقتها، الأشكال المتطرفة للنظرية العنصرية المعادية للسود. ولقد اشتهرت فيها أسماء أمثال ميرتون Merton، وغيدون Giddon، ونوت Nott. ولقد كان هؤلاء الثلاثة من أنصار المناهج الجديدة المتعلقة بدراسة قدرات الجمجمة أو الدماغ.

بهذه الطريقة، شقت تجربة الإمبراطورية الاستعمارية طريقها المباشر، في كتاب علم النفس لغالتون (كتابه الأول). لكن هذا الأخير لم يركز اهتمامه فقط على الأعراق الأدنى، وإنما تطرَّق أيضاً لمقولة «غير المرغوبين»: الفقراء. لهذا السبب، كان الحل المثالي المتعلق بالفقر، شيئاً بسيطاً بالنسبة له، إذ قال: «إني أعتبر أنه لا بد أن يمارس وازع قاسٍ، للحيلولة دون تناسل الحر من قبل أرومة أولئك المصابين، جدياً، بجنون الحماقة والميول الإجرامية أو العوز»[4]. لكن هذا الخطاب العلمي، تحول وباسم العلم مع تشمبرلين Chamberlain الإنكليزي إلى دين جديد، يقيم الحدود العرقية ما

---

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر، ص 325 ـ 326.

(3) F. Galton: Hereditory Genius, London, 1869, pp. 336-350. Voir aussi, ed, de. 1892, Macmillan, London, p. 327.

(4) Galton: Memories of My Life, Methuen, London, 1908, p. 311.

بين الشعوب، وخاصة ما بين العرق الأبيض الأوروبي والعروق الأخرى. فبعد أن وضِع العرق الأبيض في مقدمة الأعراق، على لسان ديكارت، الذي قال «لن يستطيع حكماء العالم تعريف اللون الأبيض، لكن حسبي أن أفتح عيني حتى أشاهد الأبيض، والأمر نفسه بالنسبة للعرق».

ثم ينتقل تشمبرلين إلى توضيح أن عدد الأوروبيين يبلغ مئات الألوف من البشر، يتكلمون مثلنا لغات هندية ـ أوروبية، ويلبسون مثلنا، ويشاركون في حياتنا، وأنهم أناس ممتازون، لكنهم يختلفون عنا نحن الجرمانيين، كما لو أنهم يسكنون كوكباً آخراً. ليس المقصود هنا وجود فجوة كالتي تفصلنا من نواحٍ عن اليهود... إنما المقصود هو سور، لا يمكن تجاوزه، يفصل بين بلدٍ وآخر[1].

إلا أن ردود الفعل العنصرية برزت بشكل سافرٍ حينما تطرق للساميين من خلال اليهود القاطنين في أوروبا، إذ رأى فيهم عرقاً متكوّناً من مزيج غير طبيعي: من بدو الصحراء والساميين والحثيين والسوريين والعموريين الآريين. لكن هذا العرق وعى عاهته الأصلية، أي ما اقترفه وجوده. إن وجوده هو جريمة ضد قوانين الحياة المقدسة. وقد تبدى هذا، على الأقل، بما يعانيه اليهودي ذاته عندما يقرع القدر بابه. وهذا لا يخص الفرد فحسب، إنما الشعب برمته، الذي عليه أن يغتسل من غلطة اقترفها، ليس بوعي، إنما بلا وعي[2].

وقد بلغ هذا الخطاب العرقي العنصري حداً، تحول به من المستوى الأكثر تعقيداً إلى المستوى الأكثر ابتذالاً، على يد علماء الإناسة الألمان، ابتداءً من القرن التاسع عشر، باعتبار أن ألمانيا كانت آنذاك الأرض المختارة للاستيهامات العرقية في أوروبا، والمكان السامي لفكرة العرق، التي أضفت عليها حروب نابليون ملامح قومية كفاحية شديدة. ولقد تعزز مبدأ

(1) H.S. Chamberlain: La Genese du XIXE Siecle, Trad. R. Godet, Paris, 1913, pp. 711-720.

(2) نفس المصدر، ص 504.

تفوق العرق الجرماني، تحت غطاء العلم، على أيدي علماء الإناسة، أمثال أوكين Oken، وكارل غوستاف Carl Gustav، وكاروس Carus، ومينزيل W. Menzel، وغوستاف كليم G. Klemm، ولودفيغ بوخنر Ludwig Buchner، وكارل فوغت C. Vogt، ... إلخ.

ومع صعود القومية العنصرية في أوروبا، كان تضافر خطاب المركزية الجرمانية، عند هؤلاء العلماء الألمان وغيرهم، قد ازداد احتداماً خلال النصف الأول من القرن العشرين مع انطلاقة النازية، والمنظرين لها الأكثر تطرفاً، أمثال فريدريك بيرنهاردي F. Bernhardi، وروزنبرغ Ronsenberg... فمثلاً استند كاروس للبرهنة على اللامساواة بين الأعراق البشرية إلى علم الجمجمة لدى ميرتون. لكن فيما يتعلق بمسألة الدماغ، فقد سمحت اللوائح المقارنة لكاروس باقتراح رمزية خاصة أدخلت نوعاً من التدرجية ما بين الأوروبيين، مما جعله يتساءل: ألا يتحلى الجرمانيون بجمجمة أكبر حجماً؟ فألبان Alban بتوصيفه الإيطاليين بالفنون والفرنسيين بنعم البلاغة، عزا إلى الإنكليز مواهب العمل، وإلى إخوته في الوطن الموهبة السامية للفكر[1]. لكن مينزيل لامه، مع هذا كله، في عام 1853 لكتابته عن الألمان، بأنهم كانوا شعباً من المفكرين، يقول: «كل ما هو عملي عند الإنكليز والفرنسيين لا يقوم على عناصرهم السلتية، إنما على عناصرهم الجرمانية، سواء في القرون الوسطى المسيحية، أو العصور القديمة الوثنية، إذ لا يوجد شعب عملي أكثر من الشعب الألماني...»[2]. وما يؤكد هذه النزعة العملية، هو توسع الجرمانيين. فمن بعدها كرس نفسه لتمجيد فضائلهم العسكرية ليواجه بها بقية العالم: «لقد كنا نحن الألمان في السابق الشعب المسيطر في أوروبا. لقد كان شعبنا أكثر حباً للحروب، والذي لم تشهد مثله البسيطة من قبل. لقد فتتنا الإمبراطورية الرومانية العالمية، وغزونا كل أوروبا وبنينا إمبراطوريات جديدة، ودحرنا القبائل المسلمة، وأقمنا الإمبراطورية الجرمانية المقدسة،

(1) مذكور في «الأسطورة الآرية»، سبق ذكره، ص 258.
(2) نفس المصدر، ص 260.

واحتل إمبراطورنا المرتبة الأولى في العالم أجمع»[1].

أما غوستاف كليم، فقد بذل جهده في تطوير مبدأ ثنائي القطب بشكل آخر، حيث افترض فيه: أن إنسانية برمتها هي كالإنسان، كائن ينقسم إلى طرفين ضروريين الواحد للآخر. طرف فاعل وطرف سالب، رجولي وأنثوي... كما أن أي شعب لا يحتوي إلا على أعضاء من العرق السالب، يبقى شيئاً غير كامل وغير مكتمل...[2]. فلم يضم كليم إلى العرق الأنثوي السالب الشعوب الملونة فقط، إنما أيضاً السلافيين وخاصة الروس، باستثناء طبقتهم السائدة. أما الطبقة الشعبية المستعبَدة فتقارب حالتها، حالة السود... فيظهر العبيد علامات أصلهم السالب من خلال وجناتهم العريضة وعيونهم... ومن خلال أنفهم المنبسط والغليظ، ثم من خلال لون البشرة الداكن أو الشاحب[3]. ثم يرى كليم أن اللاتينيين كان ترتيبهم ضمن العرق الفاعل، لكن القبائل الجرمانية، رغم قلة عددها، إلا أنها تغلبت على اللاتينيين دائماً، مما يشهد على تفوقها الأخلاقي والعقلي، ويبدو أن العناية الإلهية قد كلفتها بالسهر على أشكال تقدم النوع الإنساني، بما أنها احتلت، هي بالذات، عروش أوروبا المسيحية[4].

ولقد ذهب كارل فوغت C. Vogt نفس المذهب إذ حاول، هو أيضاً، أن يفهم النساء بموجب هذا القانون: «إن الاختلاف ما بين الجنسين فيما يتعلق بتجويف الجمجمة، ينمو مع تطور العرق، بحيث يتفوق الأوروبي الذكر بكثير على الأنثى، مثلما الذكر الأسود على الأنثى السوداء[5]. فنجد بالفعل هذا التقسيم الثنائي، ما بين مبدأ «الرجولي» ومبدأ «الأنوثي» عند كارليل Carlyle الذي قابل كذلك الجرمانيين باللاتينيين، أو عند بسمارك الذي

(1) نفس المصدر.
(2) نفس المصدر، ص 260 ـ 261.
(3) نفس المصدر.
(4) نفس المصدر.
(5) مذكور في كتاب داروين، The Descent of man، مصدر مذكور، ص 875.

عارض الجرمانيين بالسلافيين والسلتيين.

وفي نهاية القرن التاسع عشر انعكست كل هذه التصورات في الموسوعة التاريخية التي تحولت إلى سلطة مرجعية في البلدان الجرمانية. فعلى سبيل المثال، أصاب لودفيغ بوخنر هدفين بضربة واحدة، إذ لم يتخذ من الأسترالي مثالاً للمتوحش المنحط، إنما من رفيقته، المرأة المنهكة بالعمل، كونها هي أيضاً تستخدم قليلاً جداً كلمات مجردة، ولا تعرف العد لأكثر من أربعة، ولا تعي ذاتها أو تفكر في طبيعة وجودها[1]. فبفعل تشرب بوخنر بفكرة التقدم الإنساني، فضلاً عما سبق، فهو يؤكد أن التفاوت الذهني ما بين الشقر والسود لا يمكن إلا أن يتنامى، بما أن الأولين تقدموا دائماً وبسرعة أكبر من الآخرين. وفي نظره، أن الطبقات الأدنى، السيئة التحضر والفظة يمكن مقارنتها، من عدة نواح بالشعوب البدائية. من هنا تنجم الفجوة ما بين الأعراق. فإذا كان الانصهار غير ممكن ما بين عرقين مختلفين، كالآري والسامي، فهو يمكن أن يتم ما بين الشبيه والشبيه في الحياة الإنسانية، مثلما هو الأمر في الحياة الحيوانية والنباتية، إن الطبيعة تظل وسوف تبقى بامتياز أرستقراطية، تعاقب بلا رحمة كل من يلامس نقاوة الدم[2]. وفي القسم الأول من القرن العشرين، ستمثل العنصرية الهتلرية، بلا شك، شكلاً هذيانياً منصباً على المركزية الإثنية، أي نسقاً من الأنوية الجماعية، متضافراً مع نسق متميز ذي قاعدة إثنية، لأنه في فترات الأزمة الحادة، تميل الرأسمالية إلى نوع من التصنم وتدفعه إلى ذروته. لذلك عندما بدت أزمة ما أنها تهدد وجودها، استولى على الطبقة الألمانية القائدة اعتقاد بأبدية قيمها العرقية، ظناً منها أنه بمقدورها الإفلات من الواقع الاجتماعي ـ التاريخي. هكذا تبدو العنصرية كنوع من التصنم المدفوع نحو الذروة. وبهذه الصفة، يكون تاريخها ـ الذي نظنه مغلقاً ـ مرحلة أساسية من عملية الفصام الثقافي.

---

(1) مذكور في نفس المصدر، ص 283.

(2) مذكور في كتاب بولياكوف، «الأسطورة الآرية»، مصدر مذكور، ص 284.

يمكن القول إذاً إن مفهوم الحتمية العرقية قد سيطر على الساحة في العالم المتعالم، الذي أراد لنفسه أن يكون علمياً، حتى نهاية القرن التاسع عشر. وفي الوقت الذي بدأت فيه هذه الحتمية تخلي المجال لنظريات أخرى، صارت قسماً من عقيدة دينية لجمهور واسع. يعتبر أحسن من عبر عنها الناقد الفرنسي جان فينو J. Finot حينما قال عام 1904: «لقد انتقلت ثمرات الخيال العلمي هذه، التي استقبلت بطريقة عمياء وبلا أي نقد، إلى كتب التاريخ والتربية. واليوم من ألف أوروبي ثمة 999 منهم مقتنعين بأصالة أصولهم الآرية... لقد بات هذا الأمر من المسلمات». على إثر هذه العقيدة المجذرة بعمق في وعي الأوروبي، لم تتوقف علوم الاجتماع والتاريخ والسياسة والآداب الحديثة عن مقابلة الآريين بالشعوب السامية أو المنغولية الأخرى. لقد صار الأصل الآري نوع من النبع الناجع الذي تصدر عنه الأخلاق العليا لأوروبا، وفضائل سكانها الأساسيين. وحينما تتم مقارنة بين ذهنيتين وأخلاقيتين بسهولة، بلغة العلوم الاجتماعية الراهنة، «آري» أو «لاآري». بذلك كان يعتقد أن كل شيء قد قيل[1]. ولقد بلغ الخطاب العرقي على يد علماء الإناسة الألمان، إلى التحول إلى ترسانة إيديولوجية عرقية توسعية واضحة الأغراض، من خلال النازية والفاشية وامتداداتهما الصارخة في العالم الثالث، ومنها على سبيل المثال الدولة الصهيونية، والنظام (السابق) العنصري لجنوب إفريقيا...

إذا كان التبادل في «عصر النهضة» يقوم على التبشير باسم «الله الحقيقي» مقابل غزو الذهب، فقد صار في القرن التاسع عشر يقوم على جلب «الحضارة» مقابل استثمار الموارد «غير المستغلة». فهكذا كانت تتم الصفقة مع المغبونين، ولا تزال، باسم منح الحرية، وتمارس المعايير العرقية على أهالي البلاد المغلوبة. ولما كان الاقتصاد التجاري يفرض ثنائية أبيض/غير أبيض، كان لا بد من أن يسمح تعميم العلاقات التجارية بتفاوت مفرط،

(1) Jean Finot: Le Prejuge de Race, Paris, 1906, pp. 354-357.

حيث يتم توزيع العمل على النمط الآتي: إلزام الغالبية بعمل السخرة، أما الآخرون فمهماتهم تقتصر على تسهيل معاملات المركز الرأسمالي، من خلال أدوارهم كأتباع وتجار وسطاء وموظفين تابعين لإدارة النظام العالمي الجديد. وبموجب هذا المنطق، لم يعد الاستعمار يعني مجرد عنف وتدمير، وإنما على العكس، أصبح عنفاً «عقلانياً»، لا بل هو قانوني وضروري. كما لم يعد ثمة شيء عقلاني، بالمعنى الحرفي، سوى للنظرية الأنثروبولوجية (الإناسة) عن الثقافة التي اصطلح على تسميتها بـ «البدائية» أو «الوحشية»، وليس للثقافة بالذات الموسومة بـ «البدائية» أو «الوحشية». وإن كان لا مناص من حديث عن عقلانية هذه الأخيرة، بلغة الأنثروبولوجيا المعاصرة، فلا يمكن أن تكون إلا عقلانية ممنوحة أو مستعارة، وممتثلة لنظرة العلوم الإنسانية الغربية. وذلك انطلاقاً من المحاجة الرائجة حتى اليوم، التي تقول: أنه لا يوجد عند هذه الثقافة المهمشة ما يخولها إبداع عقلانية من رحم ثقافتها، وبالطريقة المناسبة لتفاعلها واستيعابها لثقافة المركز الغربي.

بمقتضى هذا المنطق، فإن ما على عقلانية ثقافة السكان المحليين ـ غير المعترف بها ـ إلا الذوبان في الممارسة العقلانية للأنثروبولوجيا الغربية القاطنة في داخل المفهوم الوضعي للعلم، كنموذج وحيد للمعرفة. وإذا حدثت أن تكرمت هذه الأنثروبولوجيا بفهم الأسطورة في الثقافة المسماة بـ «البدائية»، كان عليها أن تدمر المعنى المباشر المعاش لأصحابها، اعتقاداً منها أنها بهذا تحوز على المعنى الحقيقي لها. إذ حسبها أن تضع الأسطورة أمامها كموضوع سالب وجامد، حتى تسقط عليها عدم قدرة أهلها على فهمها، وليس أمامها كي تصبح قابلة للفهم إنسانياً وتاريخياً، إلا الامتثال لهجمة التحليل «العلمي» وأدواته المفاهيمية، المسبقة الصنع، لكي يضمّنها إسقاطاته الاستيهامية.

في الحقيقة، إن كل ما يدخل من عناصر في تكوين الثقافة الموسومة بالبدائية ـ من دين وأسطورة وفلسفة أو حكمة ـ صار، في آنٍ معاً، في حكم المرفوض أو المحتفظ به في قوالب هذه النظرية «العلمية حقاً». ولا يهم، في

النهاية، ما إذا كانت الثقافة الواقعية لهذه المجتمعات في الأطراف محكوماً عليها بنظرة متأملة مشيئة. ولا يهم أيضاً، أن يكون السكان الأصليين وريثي حضارات عظيمة قديمة. وإذا حصل أن اعتُرف بعظمة وروعة هذه الحضارات، فهذا مشروط بقدر استجابتها لمصالح وترميزات المركزية الغربية. كما لو أن لا وجود لمجتمعات ما وراء البحار إلا بمقدار استتباعها لسياسات واقتصاديات المتروبولية (أي المراكز الغربية).

خلاصة

قد يُهرول البعض اليوم إلى الاعتراض على بحثنا هذا، داحضاً أو منتقداً، بذريعة أن ما جاء فيه صار من الموضوعات المتجاوزة في الغرب، بدعوى أن النظام الغربي المؤسسي قد أحدث قطيعة معرفية مع مقولات المركزية العرقية، وبادر بعد الحرب العالمية الثانية إلى الاعتراف رسمياً في هيئة الأمم المتحدة بحق الشعوب في تقرير مصائرها بذاتها، والتعبير عن ثقافتها المغايرة. ولا شك في أن هذا صحيح، وينطبق علمياً على بعض النخب المثقفة، التي بلغت بها الجرأة حد إحداث انعطاف كبير في قطيعتها المعرفية مع مبادئ المركزية العرقية، بل ساهمت في تفكيك مكوناتها المفاهيمية وتبيان خصوصية تاريخيتها الاجتماعية. إلا أن هذا يقضي بألا نستعجل الأمور ونعمم في حكمنا على غالبية الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين والمؤرخين والمستشرقين، بأنهم قد قطعوا، بالمضمون، مع مركزية النظام الغربي لكونهم انتقدوا ودحضوا مظاهر المركزية العرقية الثاوية فيه. وحتى ولو اعتبروا، بالتالي، أن أي حديث حول هذه المركزية ما هو إلا من قبيل الإيديولوجيا، بدعوى أن تقدم العلوم الإنسانية وحفرياتها المعرفية الجديدة، لم يعد يقبل بمنطق من هذا القبيل.

وإن الاستعجال في توصيف المسائل بهذه البساطة، فيه الكثير من التبسيط، لا بل يحمل هو أيضاً جزءًا كبيراً من الإيديولوجيا، ولو أن الأمر حدا ببعض أصحاب هذه الدعوى إلى اعتبار أن تسمية «مستشرق» أو

«استشراق» قد باتت، في ضوء العلوم الإنسانية الجديدة، من مخلفات الماضي، بل نوعاً من السباب يوجه إلى كل متبحر في هذه العلوم. نقول ذلك، لأن عملية القطيعة تستدعي إعادة نظر جذرية في العديد من المسلمات الغرائبية والاستيهامية الثاوية في النظام المعرفي الغربي المؤسسي. إذ لا يكفي أن تكون القطيعة المعرفية ناجزة مع نظريات القرن التاسع عشر وما بعده، حول الشرق أو «العالم الثالث»، حتى تحدث القطيعة مع المناهج الإجرائية للمهتمين به، باعتبار أن المنظور العرقي قد يختفي رسمياً لفترة في خطاب النظام الغربي، أو يحل محله منظور ثقافي، مع الاحتفاظ بالمركزية الغربية وما تحمله من نظرات مشوهة لثقافات الأطراف. ولا يكفي أن تطلق صفة القطيعة حتى يسلم آلياً بكل أشكال التطبيقات المعرفية، وما تتضمنه من إسقاطات ماسخة على شعوب وثقافات الشرق المخلوق.

وخير دليل على ما تقدم، هو ما وظفته أجهزة الإعلام الغربية، بوجهها الرسمي واللارسمي، من احتياط مخزونها الاستشراقي العدائي ضد العرب والإسلام، إبان أحداث الخليج وما أعقبها من حرب مدمرة للقدرات العراقية البشرية والمادية، تحت غطاء «عاصفة الصحراء»، وهي الحرب التي، بالرغم من كل ما قيل إعلامياً عن غائيتها الموضعية المحدودة، إلا أن المقاصد البعيدة منها لم تكن إلا شل قدرات شعوب المنطقة، وتعطيل مبادراتها في الاستقلال والحرية والتنمية العادلة، لتكون مرتهنة لمصالح المركز، ومعطوبة القوى تجاه ما أطلق عليه تسمية «النظام العالمي الجديد» بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية اليوم.

إن وضع خطوط التمايز بين ما هو إيديولوجي وما هو علمي ليس مسألة سهلة بالدرجة، التي يتصورها القائلون بالقطيعة. إذ تحتاج المجتمعات الأهلية، التي هي موضوع الدرس والبحث والتنقيب، إلى مساهمات غير مستلبة، من قبل باحثين ودارسين جادين محسوبين على الطرف المقابل للمركز، لالتقاط المفاصل الأساسية للصيرورة الاجتماعية التاريخية الخاصة بهذه المجتمعات، وكيفيات احتكاكاتها وتدخلاتها مع صيرورة المجتمعات

المهيمنة. فبقدر ما تتجذر هذه المساهمات وتكسب مصداقيتها العلمية في مجتمعاتها، بقدر ما يتحدد إلى أي مدى تحمل بحوث الآخر «الغربي» أو لا تحمل توصيفات استشراقية إيديولوجية.

بذلك نستطيع القول إن القطيعة، الذائعة الصيت، يمكن أن تعطي ثمارها، وتنقل العلاقة بين ذاتية غربية مهيمنة وبين ذاتية شرقية خاضعة للهيمنة، من موقع العلاقة الأحادية الجانب إلى نوع من العلاقة المحاورة والمتفاعلة مع الطرف الآخر. وبغير هذا يصبح كل ترويج اعتباطي لمفهوم القطيعة هذه مجرد إضافة إيديولوجية إلى جملة الإيديولوجيات السائدة، سواء جاءت من المركز أو من الأطراف، الأمر الذي يؤيِّد كل احتمالات الردود الاستشراقية المعكوسة عند بعض الجماعات المغزوة، وخاصة المتطرفة، كما هو الحال على سبيل المثال، لدى بعض الحركات الإسلامية المتشددة، التي بلغ بها الأمر إلى حد رفض الآخر الغربي جملة وتفصيلاً، إن لم نقُل أقليات دينية محلية أخرى تعيش في نفس المناخ الذي تعيشه هذه الحركات.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستشراق بين الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا*

عمر كوش

أسطورة الغرب

شهد تاريخ الحضارات القديمة في العالم، قيام كيانات محددة لمجموعات سلالية داخل إقليم معين أو استيطان ما، إذ غالباً ما كانت المدن والدول تتحدد كأقاليم. وقد نهضت مدن وممالك كثيرة أنتجت حضارات وثقافات عديدة، تعاقب بعضها وتزامن بعضها الآخر في أقاليم معينة من الأرض، ثم زالت أو تغايرت أقاليمها، مورثة ما أنجزته لحضارات وثقافات جديدة. تحضر في هذا المجال مدن وممالك السومريين والأكاديين والآشوريين والآراميين والإغريق والفرس والصينيين وغيرهم. وانطلاقاً من علاقة الإقليم بالأرض، نجد أن الأرض لا تكف عن حركات الأرضنة وانشيالاتها في المكان الذي تشغله، متجاوزة بها كل إقليم، ومنفتحة على أجواء أخرى مختلفة ومغايرة، وإعادة الأرضنة (الأقلمة) التي تفضي عادة إلى أقاليم جديدة[1]، ليس الإقليم أرضاً فقط، إنما وسطاً ومحيطاً وبيئة مكتنفة. وقد كانت مدن الحضارات القديمة وممالكها تحقق حركات الأقلمة عبر علاقات وحركات التفاعل والتبادل المختلفة، عبر منافذ إمبراطورياتها التجارية والثقافية، وعبر الحروب والصراعات. في ذلك الوقت لم يكن «الغرب» سوى موضع جغرافي، مختلط أنّى ذهبنا بالشرق، ولا يتحدد كإقليم إلا عندما تشرق

(1) Jilles Deleuze et Felix Guttari, Qu'est-ce que la Philosphie? Minuit, 1991, p. (80).

الشمس. لم يكن الغرب مفهوماً، إنما كان مجرد نقطة في الأفق تغيب فيها الشمس، تختفي وتتوارى عن الأنظار، لكن مع ظهور الرأسمالية اكتشف الغرب ذاته، فأضحى الغرب قوة تنزع إلى امتلاك الأفق كله، إذ تأسس إيديولوجياً كصيرورة قابلة للتعيين. مع أن الصيرورة لا تأتي من التاريخ، إذ أنتجتها الذات المتمركزة على ذاتها، وتأسست معها الهوية والتصورات الميتافيزيقية في القرون الوسطى على خلفية لاهوت المسيحية القادمة من «الشرق»، والتي جرى تغريبها و«أوربتها».

الغرب الوسيط

كان الغرب الوسيط يراكم ويقوّم مكوناته ببطء، يوسع المدن ـ الحاضرات وينشر الأقاليم، وكان الأوروبي المتمع بقوة توسعية وبنفس تبشيري قوي، ينظر إلى نفسه كإنسان متميز، يخترق الأقاليم ويحضّ الآخر على التأورب، ساعياً إلى جعله نسخة عنه أو تابعاً له إن استطاع إلى ذلك سبيلا، إذاً أضحى الغرب شيئاً ما، والأسطورة أصبحت عضوية، تكثفت فيها الرؤى والتصورات، بعد أن أحيطت بهالة من المعتقدات والشعائر، وأملت أنواعاً من السلوك وفرضت أقدس الواجبات، فالغرب الذي لم يكن سوى نقطة مترددة في الأفق قد أمسى سردية تحتل الأفق. ويصبح الغرب على خلفية سرديته الكبرى اسماً مشتركاً لقوة، لإله أنتجته ميتافيزيقا التمركز على الذات، صار المقياس والمرجع الذاتي الإحالة والدلالة، فاسمه هو الأصل، بينما يعج الشرق بالغموض والبخور والدنس، مقابل الوضوح والفرق والتحليل، فالغرب لا يحب الاختلاط، بوصفه منتجاً لأسطورته العضوية الصافية، وعليه لا بد من الانفصال عن الشرق، بل ولا بد من ترويض هذا الشرق الدنس الآثم. وقد أخذ الغربي على عاتقه هذه المهمة بعد أن نسب إلى ذاته سلطة التمدين والحضارة، وعليه يجب على الوثنيين والكفار والهراطقة والمتوحشين وغيرهم من البرابرة أن «يخرجوا من الظلمة بالحق أو بالحق أو بالقوة وأن يمدّوا إذا أمكن ذلك، إلا أنهم يجب أن يبقوا في خارجية الشرق البعيد المصنوع من أسرار دنسة، من بخور وخلائط متعددة.

فالنور في الغرب ترد عليه الظلمة في الشرق»[1].

الغرب/ الكيان

لا يمكن الحديث عن الغرب بوصفه كياناً واحداً موحداً، فهو لم يكن كذلك في يوم من الأيام. كذلك فإن الشرق لم يكن موحداً في يوم ما، لكن مفهومي الغرب والشرق استخدما ووظفا في سياقات غامضة مشوشة، وساهم هذا الاستخدام في إنتاج صور نمطية وملتبسة عن الغرب وعن الشرق[2]. فقد تحول كل من الغرب والشرق إلى مفهوم متمثل أو تمثيلي بناء على ميتافيزيقا تنهض على تمركز ذاتي محاط بتمركزات عديدة مدعمة له، فابتعد الوجود المتعين لواقع كل منهما، وغاب بذلك المعطى الواقعي للمفهوم، حيث نسجت مكوناته ومركباته وفق أشكال متخيلة ونمطية تستلهم كل إمكانات التهميش والإلغاء، وفقد المفهوم أي إمكان للجدل والرأي والتواصل.

وبناء على تمركز ميتافيزيقي على الذات وضع الغرب ذاته في مركز العالم، وأقام تقابلاً ثنائياً بين الذات (الغرب) والآخر (أيّ آخر)، وعلى مبدأ أسبقية الذات على الآخر، بنى الغرب ميتافيزيقاه كلها، ووضع ذاته في مواجهة مع الآخر، بوصفه «أنا» لا تقر ولا تعترف سوى بذاتها ولذاتها في ثنائية متنافرة الطرفين: الذات/ الآخر، وهذا يفترض أفضلية القطب الأول في الثنائية الميتافيزيقية وأسبقيته على الثاني، لذلك أحيط هذا القطب (الذات) بتمركزات عديدة نتجت عن مبدأ التمركز: تمركز عرقي وتمركز لاهوتي وتمركز عقلي وتمركز صوتي وتمركز ضوئي وتمركز شمسي[3]، وهذه المفرزات الميتافيزيقية، تدور في فلك كيان متصور فصل ذاته عن العالم،

(1) جيرار ميريه، إيديولوجيا الغرب في تاريخ الإيديولوجيات بإشراف فرانسوا شاتليه، الجزء الثاني، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص (15).
(2) أنظر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
(3) أنظر في هذا المجال أعمال الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا بالفرنسية، خصوصاً: الكتابة والاختلاف، في علم الكتابة، الصوت والظاهرة.

وأعطاها هوية متفوقة على غيرها، بوصفها الكينونة الموجهة للعالم، وعليها تقع مهمة تخليص العالم من براثن التوحش، والبربرية، والتخلف، ومن مختلف الآثام والشرور، باسم التمركز والأب وروح القدس.

بذور التمركز العرقي واختلاف المعايير

لقد ارتكزت أوهام الميتافيزيقا الغربية على تقسيمات تدغدغ الذات وتروي عطشها المزعوم للتفوق، وتؤكد أفضليتها على الآخر، لذا مدّت هذه الذات جسوراً مصطنعة تربطها بالإغريق، انطلاقاً من حمى البحث عن ماضٍ عريق وأصول ذهبية، وقد تمّت، بناءً على ذلك، عملية إعادة كتابة تاريخ اليونان القديمة[1] بشكل يتماشى وأسطورة الغرب المدني والحضاري، ودعم ذلك النظرية التطورية التي صنفت الأمم والشعوب إلى أصناف متغايرة ومتعارضة مثل «متوحشون» و«برابرة» و«متمدنون»، وعليها نُسج التمركز العرقي، الذي وجد أصله النظري في التقسيم الأرسطوي للعالم القديم إلى إغريق وبرابرة، أو أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة[2].

لقد بنى أرسطو هذا الفصل الميتافيزيقي بناء على فروق غير واضحة بين البشر، كي يميّز الإغريق عن سواهم، وهو يصنف العديد من البشر تحت خانة البرابرة بغض النظر عن ثقافتهم وأقاليمهم وتقاليدهم، وخطورة التقسيم تتجلى في كونه يربط مفهوم العبودية بالمفهوم الطبيعي، مع العلم أن الإغريق لم يكونوا سوى خليط من أجناس مختلفة شرق أوسطية وآسيوية وأوروبية. وكان للأجانب فضل كبير في ازدهار الفلسفة والثقافة الإغريقية، وهذا ما دعا «جيل دولوز» يقول: «ما كانت الفلسفة إغريقية إلا بقدر ما كان الفلاسفة أجانب»[3].

---

(1) للتفصيل ينظر كتاب مارتن برنار «أثينا السوداء»، الجزء الأول، تلفيق بلاد اليونان، ترجمة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1995.

(2) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979، ص‌ص 94 ـ 103.

(3) Jilles Deleuze et Felix Guttari, qu'est-ce que la philosphie? Minuit, 1991, p. (84).

ثم استعاضت المسيحية في العصور الوسطى معيار الفصل التقابلي في ثنائية: إغريق/برابرة بمعيار فصل ميتافيزيقي آخر يقوم على ثنائية: مؤمنون/كافرون، وهو فصل يعتمد على معيار الإيمان بالمسيحية دون سواها من الأديان، ويتماشى مع الطبيعة التبشيرية للمسيحية، التي شنت الحروب الصليبية على خلفية الصور الميتافيزيقية التي بنتها متخيلات التمركز اللاهوتي وتعاليمه الكنسية. ومع النهضة الأوروبية دُعم التمركز العرقي، وبرز إلى الواجهة معيار «التقدم» أو «المدنية» لفصل جديد بين الشعوب، حيث بدا الغربي صورة للتفوق والصفاء والقوة. ثم بدأت، في العصر الحديث، حركة الأوربة التي تجلت بإخضاع مجتمعات وشعوب العالم للنموذج الأوروبي، عبر مختلف أشكال الانتداب والاستعمار والسيطرة، ورأت القوى المسيطرة في الغرب الحديث ضرورة إخضاع الشعوب للنموذج الغربي بوصفه النموذج الأمثل والأصلح لمختلف الشعوب، واحتل الغربي (الرجل الأبيض) فيه القطب الأول في ثنائية: المتقدم/المتخلف التي شكلت جوهر التفكير الميتافيزيقي الفلسفي الغربي الحديث.

الأنثروبولوجيا: المتوحشون/المتمدنون

أثرت مرتكزات التمركز العرقي الغربي على الذات على مختلف معطيات وإفرازات الثقافة الغربية، فأنتجت ضروباً من المميزات التي حاولت تصنيفها وفق نظم تراتبية وأنساق فكرية وعقلية، وخلقت معايير إقصائية للآخر وثقافته، ثم قامت باستغلال مختلف الصلات بين الشعوب وطرق حياتها لصالح مقتضيات التمركز، فالرحالة والمبشرون و«المكتشفون» الأوائل تعاملوا مع الآخر وفق منطق التمركز، وقدموا روايات وأقوالاً تقوم على معيار أفضلية الإنسان «المتمدن» على «غير المتمدن»، وساد مصطلح الإنسان «المتوحش»، ثم «البدائي» في أبحاث ودراسات التاريخ والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا. وقد أخذت أقوال الرحالة والمبشرين الانتقائية ورواياتهم باعتبارها صورة تعبر عن واقع الشعوب «البدائية» أو «المتوحشة»، ثم ألصقت صفات وخصائص كثيرة بهذه الشعوب، ولعبت الأنثروبولوجيا دوراً هاماً في إشاعة هذه المصطلحات

وانتشارها، إذ قدم العديد من الباحثين الأنثروبولوجيين تفسيرات ودراسات حول الفكر «البدائي» واختلافه عن الفكر «المتمدن». تدخل في هذا الإطار أبحاث ودراسات رائدي علم الأنثروبولوجيا «مورغن» و«تايلر». فقد كتب «تايلر»: «تؤيد الأدلة المتوافرة الرأي القائل إن الإنسان المتمدن بشكل عام ليس أحكم وأقدر من المتوحش فحسب، بل أفضل وأسعد، وأن البربري يقف بينهما»[1]، هكذا يصنف «تايلر» البشر إلى ثلاث حالات هي: التوحش والبربرية والمدنية، ويؤكد أفضلية المتمدن على المتوحش والبربري، ويذهب «مورغن» متمادياً في إلصاقه الصفات الدنيا بالإنسان المتوحش بقوله: «يستدل على تدني الإنسان المتوحش في الموازين العقلية والأخلاقية، وعلى افتقاره للتطور والخبرة، وعلى خضوعه لشهواته الحيوانية وعواطفه الدنيئة، من بقايا الفن القديم التي تظهر في الآلات الصوانية والصخرية والعظمية، ومن حياته في الكهوف في بعض المناطق، ومن بقاياه العظمية. كما يستدل على ذلك من الوضع الراهن للقبائل المتوحشة التي ما تزال في حالة متدنية من التطور»[2]. ومع تطور علم الأنثروبولوجيا فُندت الآراء والدراسات التي ألصقت الصفات البشعة والمتدنية بالشعوب التي خضعت لمعايير الغرب «المتمدن»، فعلية الإنسان البدائي، كما بين كل من «ستروس» و«بوس»، لا تختلف بشكل جوهري عن عقلية الإنسان «المتمدن»، كما أن المكانة المتدنية والوضع الهابط اللذين ينسبان إلى المجتمعات اللاكتابية ليسا سوى نتيجة لمقارنتهما بمجتمعات حضارة قامت على ميتافيزيقا التمركز على الذات، وهي مقارنة تخفي أفكاراً مسبقة، وتقوم على معيار ومقياس ثقافة الأنثروبولوجي المنتمي إلى ثقافة التمركز وهو بحد ذاته أحد نتاجاتها. لكن حيادية الدراسات العلمية ونزاهتها تقتضي عدم جواز استخدام مثال ثقافي معين لدراسة مثال آخر، كون المعايير والتصنيفات تختلف اختلافاً شديداً بين مجموعات الثقافة

(1) البدائية، تحرير: أشلي مونتاغيو، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، عالم المعرفة، العدد (53)، أيار 1982، ص (241).

(2) المصدر السابق، ص (240).

المختلفة. كما أن مصطلحات «بدئي» أو «متوحش» أو «بربري» هي نتاج لعقلية التمركز ذاتها وصورها المتخيلة عن الآخر المختلف، بوصفها محاولة منها لإقصائه وتجريده من الصفات الإنسانية التي يتقاسمها الجميع. فليس هناك حدود فاصلة بين البشر في هذا المجال، رغم الاختلافات الواسعة، وإن وجدت فهي من صنع أوهام ميتافيزيقا التمركز والفصل والإلغاء.

ميتافيزيقا الاستشراق

ظهر الاستشراق كفعالية من فعاليات التمركز الغربي على الذات، وقد شكل الشرق في إطاره موضوعاً لتفكير نتجت عنه دراسات وأبحاث وأقوال مختلفة، بدا فيها الشرقي نمطاً ملتبساً ومفعماً بالأساطير والتصورات المغلوطة، وظهر فيه الشرق مغايراً ومفارقاً لواقع الشرق ذاته، مع أن الشرق ليس كياناً واحداً، لكن الأبحاث والدراسات الاستشراقية صورته بناء على مسبقات وأحكام التمركز الغربي. فالفصل الميتافيزيقي بين «الغرب» و«الشرق» لم يأخذ باصطلاحه المكاني والجغرافي، بل في تأكيد التباين الثقافي والسياسي والإيديولوجي بينهما في انفصامهما، لذلك فإن الاستشراق ليس ظاهرة خلقتها ظروف تاريخية محددة[1]. كما أنه لم يشكل، عبر تاريخه، إفرازاً لحاجات ومصالح الغرب الحيوية المتصاعدة، بقدر ما كان إفرازاً، قد لا نغالي إذا قلنا «طبيعياً»، لعقل ميتافيزيقي متمركز على ذاته، همّه الأساس إنتاج الآخر (أي آخر) وفق صور رغبوية ومتخيلة، تعتريها تشوهات الإحالة والفصل والمعايير الميتافيزيقية التي وسمت مجمل تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية الغربية. وهكذا، تظهر ميتافيزيقا الاستشراق الذات الغربية في زهوة تفوقها وقوتها وسطوتها، بينما تزيف ثقافة الآخر الشرقي (خصوصاً الإسلامي) وتحتقر ثقافته ولغته وديانته ووجوده، وتضعه خارج التاريخ، وخارج الفضاء الكوني المشترك الذي يناضل من أجله الجميع، مجردة إياه من القيم الإنسانية

(1) للتفصيل، أنظر كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

المشتركة، قد لا ينطبق هذا التوصيف على توجهات وجهود بعض كبار المستشرقين، إنما على مجمل حركية وفعالية الاستشراق، خصوصاً خلال مراحل اقترانها بالمدّ الاستعماري.

صور: الاستشراق/ الأنثروبولوجيا

كان الاستشراق مجالاً لتطبيق ونشر العلم الحديث في الشرق، لكنه جعل من الشرق ميداناً أنثروبولوجياً وإثنولوجياً مجرداً من قيمه وتاريخه، وظهر، وفق توصيفاته، الشرقي: العربي والتركي والفارسي، صورة للشهواني القاسي، أو صورة البربري الفظ، خاصة الشمال أفريقي. يجمع بين هذه الصور دين بسيط وبدائي ومتعصب وعدواني هو الإسلام، وكانت مسيحية القرون الوسطى قد بنت هذه الصور، ونسجتها مخيلة تمركزها اللاهوتي الذي دفع إلى حدوث أكبر مواجهة دينية بين الإسلام والمسيحية خلال الحروب الصليبية.

ورغم أن الأنثروبولوجيا نمت وتطورت مع تطور العلوم الحديثة، غير أنها شهدت تغيرات كثيرة وواسعة، تغيرت معها النظرة إلى الآخر، الشرقي وغيره، وشهد معها الاستشراق تغيراً واضحاً، من عالم مثبت يقوم على ماهية ثقافية حسب تعبير «مكسيم رودسون» ويشده الماضي وصراعاته ونظرته الإقصائية، إلى عالم ينتقد المركز ويسعى نحو عالمية تفترض «وجود طبيعة إنسانية مشتركة، تنادي بتساوي الطاقات الكامنة للثقافات من أجل تحقيق ما هو إنساني»[1]. ومع ذلك لم تفلت الأنثروبولوجيا الاستشراقية من عقلية النموذج الأوروبي الأصلح والأفضل، خصوصاً حين يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية. فقد خضع الإسلام إلى تاريخ شرقنة أوروبية بدءًا من القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين، حيث وضع في قفص الاتهام، وتعرض لمختلف أنواع الرفض خصوصاً شخصية النبي، وشكك في أسس المجتمع الذي انبنى على دعواه، وعممت الدراسات الأنثروبولوجية والإثنولوجية على المجتمعات

(1) Hichem Djait L., Europe et l'Islam, Seuil, Paris, 1978, p. (24).

الإسلامية، مثل تلك التي قام بها «وسترمارك» و«ج. تيلون» وغيرهما على قطاعات وبنى بسيطة شملت بعض القبائل في الجزيرة العربية واليمن، وبعض قبائل البربر «الأمازيغيين» في الجزائر والمغرب، ومجموعات قبائل الطوارق في الصحراء المغاربية الكبرى وسواها. إن ثقافة وتقاليد هذه المجموعات لا تنطبق على القطاعات الغالبة في المجتمعات الإسلامية، كما أن مثل هذه الدراسات تنم عن ممارسة إثنولوجية غير علمية وغير دقيقة ويحكمها منطق استعماري في أغلب الأحيان.

ربما من الضروري، في هذا المجال، ذكر نموذج مغاير لهذه الدراسات، ويحضر هنا مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية «كلود ليفي ستروس»، فقد بينت دراسات هذا الفيلسوف والأنثروبولوجي تهافت صور التمركز العرقي الغربي، وقام بدراسات تخص المجال الإسلامي، حيث بدأ بدراسة الفن الإسلامي والفن «الشرقي» في الهند والبلدان المجاورة لها، من خلال علاقة الأجزاء بالكل، كما أنه درس هندسة المقابر والأضرحة، وقدم تأملات للفن المغولي الإسلامي مبنية على تحليل الأنثروبولوجي تنتهي بفلسفة التاريخ، واستعان بالتحليل النفسي الأنثروبولوجي، وقدم أبحاثاً ذات قيمة علمية عالية في كتابه «المدارات الحزينة»، إلا أن استنتاجاته وشروحها اعتراها سوء فهم ولغط كبير، خاصة عندما نقلها إلى فلسفة التاريخ[1]، من بين هذه الاستنتاجات: التعارض بين الإسلام الجامد والخالد مع المسيحية والبوذية، واللاتسامح البنيوي للإسلام، إضافة إلى التناقض ما بين الأحجام الواسعة لخارج القبر وبين ضيق مساحة القبر الذي يضم الميت. كل ذلك يبيّن مدى بعده عن الثقافة الإسلامية وفلسفتها وميراثها، ويعكس إرث وثقل إفرازات التمركز الذاتي للغرب التي طالت حتى عالم كبير في مثل مكانة «ستروس».

فاعليات الاستشراق عربياً

أثر الفكر الاستشراقي ومنهجيته على نتاجات وأطروحات العديد من

(1) Hichem Djait L., Europe et Islam, Seuil, Paris, 1978, pp. (70-80).

المفكرين والباحثين العرب في العصر الحديث، إذ ترتب على الشرقي شرقنة ذاته وفق نتاجات عقلية الاستشراق ومنظوماته، وظهرت تجليات الشرقنة في كتابات مفكري ما سمي «عصر النهضة» أو «التنوير العربي» بشكل واضح، ثم لاحقاً في أدبيات العديد من التيارات الفكرية التي ظهرت على الساحة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين. كما فعلت شرقنة الذات فعلها في العديد من الأعمال الفنية والأدبية، سواء في السينما أم الرواية وغيرهما، من خلال التركيز على الصور الغرائبية للشرق التي تستهوي أو تستجدي الذوق الغربي، والتي ربما يجد فيها الغربي جزأه المفقود/الآخر، أو صورة الآخر التي رسمها في مخيلته. وعليه تتأسس شرقنة الذات على ميتافيزيقا التماهي مع ذات «الآخر المتفوق» واللحاق بركبه، على حساب جلد «الذات الشرقية» وتعنيفها.

لقد أضحى الانتماء إلى العصر الحديث جزءًا من الانتماء إلى الغرب وثقافته، على خلفية أن إثبات الحضور في التاريخ يمر عبر بوابة اللحاق بحركة الأوربة، بغض النظر عن الإقليم المعرفي والتاريخي والجغرافي، وقد أدى ذلك إلى تشويه عمليات الأقلمة وانشيالاتها المفهومية والفكرية. أسطع مثال على ذلك نجده في أعمال طه حسين وأفكاره، فقد أحيط طه حسين خلال دراسته في فرنسا بمناخ استشرافي شبه مغلق[1]، وظهرت تأثيرات هذا المناخ جلياً في معظم كتاباته، فهو يقرر في كتابه «في الشعر الجاهلي» أن الثقافة العربية هي غربية لا شرقية، ذلك «لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية»[2]. وهذا ناتج عن إعادة إنتاجه لمقولات التمركز الغربي على الذات، فالعقل الشرقي، حسب تصور طه حسين في كتابه «قادة الفكر»، هو

(1) للتفصيل، أنظر كتاب عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1999، ص‌ص (13 ـ 51).

(2) طه حسين، في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصري، القاهرة، 1926، ص (45).

عقل ديني الماهية، كما أن الشرق في تصوره منبع للنبوءات والإلهامات، بينما الغرب منبع للفلسفة والعلم، بذلك يمكن القول إن تفكير طه حسين يندرج في إطار ترددادي لمنظومة أفكار ميتافيزيقا التمركز على الذات الغربية، التي أقامت شتى أنواع التعارضات بين الغرب والشرق. ويزيد الاستشراق فاعليته حين يأخذ المفكر الشرقي مقولاته وهواجسه ليطبقها على ثقافته الشرقية، وهذا ما فعله طه حسين عندما حاول تطبيق أحد مركبات الشك الديكارتي على الشعر الجاهلي. إنه لم يدرك أن الشك الديكارتي مفهوم، ينطوي على مركبات عديدة: شك منهجي، وشك علمي، وشك هاجسي... إلخ، وأن محاولة أقلمة أحد مركبات هذا المفهوم الفلسفي للحداثة الأوروبية في حقل معرفي مختلف هو الأدب، ستؤدي بلا شك ألى وأد المفهوم في تربة معرفية لا يمكنه الطيران فوقها، بذلك تفقد أقلمة المفهوم انشيالاتها، ويكف المفهوم عن التحليق، فيذوب في الاستثمار الجديد، بعيداً عن أرضنته وعن صيرورته. غير أن شك طه حسين يندرج في منهجية الاستشراق، إذ حاول العديد من المستشرقين قبله الشك في الشعر الجاهلي وفصله عن تربته العربية[1]، من بين هؤلاء المستشرق «مارجليوث» الذي استند طه حسين إلى معظم ما ورد في كتابه «أصول الشعر العربي»[2] من حجج ومرويات.

هكذا يضع مفكر في مقام طه حسين نفسه في خدمة منظومة يتوجب عليه نقدها بدلاً من الاستسلام والانقياد وراء منهجياتها وأطروحاتها. وللأسف لا يفلت من هذا التوصيف العديد من رواد «عصر النهضة» ونظرائهم في العصر الحديث، لذلك قدموا قراءات ابتعدت عن سؤال النهضة، كونهم قرأوه قراءة فكرية لا تاريخية، فأنتجوا ولفقوا هواجس إيديولوجية، متناقضة، لم تؤسس معرفة ولا قدمت فلسفة تستكشف طرق الخلاص من التخلف أو

---

(1) أنظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1986.

(2) أنظر: مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة يحيى الجبوري، جامعة قاريونس، بنغازي، 1994.

النهوض من حالة الفوات، فوقعوا في مصيدة الميتافيزيقا والمركزية، سواء المركزية الغربية أو المركزية المضادة، التي عادة ما تتشكل في سياق ردة فعل غير مدروسة وغير معروفة النتائج، وتحولت محاولاتهم في اللحاق بالغرب إلى محاولات الالتحاق بالغرب وتقليده، وفي كلا الحالتين كانت النتائج كارثية، ولم نشهد سوى مزيد من الفشل والتراجع والانهيار، إذ نشأت على خلفية ذلك العقليات الانقلابية ـ التقدمية، فجاء العسكر إلى السلطة وانقضوا على الدولة ومؤسساتها ولم يغادروها إلى الآن.



الصّوفي والسياسي :
صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية

اقـتـلـونـي يـا ثـقـاتـي إن فـي قـتـلـي حـيـاتـي

كان يطيب لماسينيون L. Massignon (1883 ـ 1962م) أن يردد هذا البيت للحلاج الذي كرس قدراً كبيراً من جهده للحفر في أخباره. ومن هنا ارتبط ماسينيون لدى معظم دارسيه من العرب بالحلاج خاصة والتصوف والدراسات الإسلامية عامة[1]. فقد انتقل من دراسة التاريخ والآثار إلى التصوف والدراسات العربية الإسلامية إلى الواقع العربي والاتجاهات المؤثرة في توجيهه. وظل الحلاج والتصوف محور اهتمام المستشرق الفرنسي في معظم دراساته وأساس تحليلات كل الباحثين العرب الذين ناقشوا أعماله. فهو الصوفي، صاحب الحلاج. لقد كان الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي

---

(1) عرف ماسينيون في الصحافة العربية مبكراً، ففي العدد الثامن من مجلة «المشرق» التي تصدر في بيروت 1908 أورد المستشرق لغزاً لغوياً في أبيات الحلاج، ص 636 وقد رد عليه إبراهيم يوسف مسابكي، في العدد التالي، ص 880 ـ 881 بحل اللغز. وقد أورد د. إبراهيم بيومي مدكور البيت السابق في مقالة بمجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 17، ص 119، وكتب عنه أيضاً في كتابه «مع الخالدين: مجمع اللغة العربية في عيده الخمسين»، القاهرة 1981، صص 97 ـ 105. وكذلك في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة القاهرة في الذكرى المئوية لميلاده 1983 عن «الأستاذ لويس ماسينيون» بالفرنسية، ص 13 ـ 14 و«لويس ماسينيون المجمعي»، صص 35 ـ 38.

البغدادي أساس الإشادة بجهد المستشرق الكبير ومصدر النقد الذي وجه إليه في نفس الوقت باعتبار هذا الاهتمام الصوفي يخفي اهتمامات سياسية تشغل ماسينيون. وهذا هو موضوع الدراسة الحالية.

لم يحظ عالم من علماء الإسلاميات في العصر الحديث بمثلما حظي به المستشرق الفرنسي من مكانة سامية ترتفع به إلى أسمى آفاق الإنسانية والروحانية لدى الكتاب والباحثين والمثقفين العرب. فهو بالنسبة لهم ليس مجرد مستشرق منصف فحسب، محب للعرب والمسلمين مدافع عنهم مناصر لقضاياهم، بل هو الصوفي الروحاني. ويمكن القول ـ ربما مع شيء من التجاوز ـ إن صورته لدى غالبية الأساتذة العرب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلامية، هي صورة الباحث المتوحد بموضوعه، المخلص له. والموضوع الذي أخلص له هو الإسلام وتجلياته المختلفة وصولاً إلى الواقع الإسلامي المعاش، الذي جاب معظم بلدانه وأتقن عدداً من لغاته؛ العربية والفارسية والتركية، وصادق الكثير من علمائه[1]. كانت له قدرة فائقة لا تتأتى لغيره من المستشرقين في تجنيد معارفه وأصدقائه من الأسر العربية الإسلامية ذات النفوذ ممن كان لهم تأثيرهم القوي على مجرى الأحداث في أقطارهم المختلفة وجذبهم إليه وتحويل حبهم وعونهم له إلى

(1) قدم الكتاب والباحثون العرب دراسات متعددة حول ماسينيون. يراجع في ذلك أحاديث الثلاثاء، دار السلام، القاهرة 1962 ،والكتاب التذكاري عنه، جامعة القاهرة 1983؛ وبالإضافة لما سنشير إليه في سياق هذه الدراسة من أعمال نذكر على وجه الخصوص: د. أديب عامر: ماسينيون المستشرق والإنسان، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 31، الجزء الأول (يناير ـ مارس 1983)، صص 350 ـ 372. وساسي الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، ليبيا، المبحث الخامس: منهجية ماسينيون في الدراسات الإسلامية. ونجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الأول، دار المعارف، ط 4، القاهرة، صص 263 ـ 268؛ وأحمد عبد الحليم عطية: القاموس الفلسفي العربي، تقديم وتطوير محاولة ماسينيون، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 48، صص 1 ـ 53.

علم ومعرفة[1] وكتابات يكشف من خلالها؛ ماضيهم وحاضرهم، أصولهم وأنسابهم وأعراقهم، عقائدهم وأفكارهم، علومهم المكشوفة والمستورة، فقد كان الدين الإسلامي الإبراهيمي هو الموضوع الذي عاش به ومن أجله دارساً منقباً وباحثاً متحرياً بل وصوفياً عاشقاً. فهو العاشق لتجلي المطلق عبر ديانات التوحيد ومنها الإسلام.

ونستطيع الاستشهاد بنماذج مما كتبه الباحثون والأساتذة العرب لتوضيح هذه الصورة عن ماسينيون. فهو «حجة في تاريخ التصوف الإسلامي، وبه ميول ثابتة لنصرة الحق وفهم صحيح لمبادئ الدين الإسلامي ورغبة صادقة في تطهيره من الشوائب وأمل في إنهاض الشعوب الإسلامية وأسف عميق على سقوط الدولة... وهو يؤمن برسالة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وقد قال ذلك وأثبته مرات متعددة في كتبه، ويؤمن بالوحي والقرآن حتى أذاع عنه بعض عارفيه أنه اعتنق الإسلام، ولكن الحقيقة أنه لم يفعل ذلك جهاراً ولكن أحاديثه تدل على كثرة اشتغاله بأدق مسائل الإسلام»[2].

(1) نشير على وجه الخصوص إلى العلاقة القوية التي كانت تربطه بعائلة الألوسي في العراق، خاصة السيد محمود شكري الألوسي. «الذي أخذ عنه ماسينيون، واعترف بفضل الألوسي عليه ومساعدته له أثناء مجيئه إلى العراق 1907 ـ 1908، حيث لازمه ملازمة الظل... وكثيراً ما كان يستوضح من أستاذه الألوسي ما يغمض عليه من الأمور التي تواجهه أثناء البحث، فلا يتأخر الرجل عن مساعدته ولا يتقاعس عن مده بكل ما ينفعه في الحلاج» (ص 11 وما بعدها). السيد محمود شكري الألوسي: اتحاف الأمجاد في ما يصح به الاستشهاد، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، مطبعة الإرشاد، بغداد 1982. ويذكر لنا مجموعة من مراسلات الألوسي منها رسالة لويس ماسينيون المستشرق الفرنسي التي يستفسر فيها عما يمكنه أن يفيده إياه الألوسي حول أخبار الحلاج. المصدر السابق، ص 33. ونشير كذلك إلى علاقته الوثيقة مع طه حسين الذي تتلمذ على دروس ماسينيون بالجامعة المصرية القديمة، وأيضاً كردعلي وظافر القاسمي في دمشق وغيرهم.

(2) أنظر رابح لطفي جمعة: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة 1991، ص 482.

بل لقد كتب اللبناني كمال يوسف الحاج في مقدمة ترجمته العربية لكتاب برجسون «معطيات الوجدان البديهية» إهداء:

«إلى المستشرق الإفرنسي الكبير لويس ماسينيون الذي أوقفني بمعرفته الدقيقة للتراث العربي ولغة الضاد على واجباتي نحو لبنان والشرق العربي، والذي كشف لي بنزعته الصوفية عما للعاطفة الدينية من أهمية في تقويم إعوجاج هذا العالم المادي بتفكيره وإنهاضه من عثرته الكفرية الجامحة»(1).

وهو أبرز وجوه الاستشراق الجديد، بل في طليعتها التي لها قصب السبق في مجال تجديد الاستشراق، والموضوع عند ماسينيون يبقى الإسلام وثقافته غير أن تصور مستشرقنا له يتميز حقاً بكثير من الأصالة والنزوع المتشوق(2).

هذه هي الصورة التي يقدمها معظم الأساتذة الرواد للمستشرق الفرنسي، والتي تقوم على الانبهار الشديد بعلمه الغزير والإعجاب العميق بلغته المنصفة والميل الوجداني لشخصه. إزاء هذه الصورة لا يملك الباحث إلا أن يتساءل هل الصورة الصوفية الروحانية هي الصورة الوحيدة لماسينيون أم يكمن خلف صورة الصوفي صورة أخرى هي صورة السياسي؟ هل هذه الصورة التي نجدها لدى أصدقاء ماسينيون وتلاميذه والتي تنطلق من شخص الرجل ومؤلفاته ومواقفه تقدم لنا كل ملامح ماسينيون أم أن هناك ملامح أخرى نجدها ضمن كتابات مختلفة تعرض له ـ أو ربما في ثنايا كتابات هؤلاء أنفسهم تكمن رؤية ثانية مستترة لملامح مختلفة. ومن هنا ضرورة وجود قراءة أخرى ثانية من جيل تال لجيل الرواد. فالقراءة العلمية واجبة مع القراءة الوجدانية، والقراءة الناقدة التحليلية تثري كتابات المستشرق الكبير، وتستشرف أبعاداً أخرى له

(1) كمال يوسف الحاج: إهداء ترجمته لكتاب برجسون: معطيات الوجدان البديهية، دار الكنوز، الفكر العربي، بيروت 1945.

(2) سالم حميش: الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط عام 1991م، أنظر صفحات 41، 75 ـ 77.

بجانب القراءة التكريمية، بل إن التكريم الحقيقي للجهد الكبير الذي قدمه ماسينيون في مجال الدراسات الإسلامية لن يتأتى إلا بأعمال التحليل والدراسة النقدية لما قدمه من أفكار. ومن هنا فإن قراءة أعمال ماسينيون من الممكن أن تقدم بجانب الاتجاه الصوفي الروحاني العميق لديه جوانب أخرى أكثر ثراء وخصوبة تضيء ذلك الجانب الأول وتؤكده وتفتح آفاقاً رحبة لإدراك الدور الذي قام به في حياتنا المعاصرة وتثرى معرفتنا به، لأننا قد نجد خلف التأملات الباطنية تحليلات اجتماعية وتاريخية وسياسية تظهر عمق الرجل وإخلاصه الشديد للقضية الحقيقية التي شغل بها ومفتاحها والإطار العام الذي يحتويها هو كما أشرنا في البداية، التصوف والحلاج.

ولكي نحدد معالم صورة ماسينيون، نقسم دراستنا هذه إلى قسمين أساسيين، يحتوي كل منهما على تقسيمات فرعية داخله. يدور الأول حول الدراسات العربية السابقة حول ماسينيون ومواقف المفكرين العرب المعاصرين تجاه كتاباته العلمية ومواقفه العملية. ويقدم القسم الثاني قراءة معاصرة لبعض أعمال ماسينيون تسعى لاستقصاء موقفه تجاه بعض القضايا التي تشغل المستشرق الفرنسي وتظهر مواقفه من الواقع العربي الإسلامي.

نتناول في القسم الأول مواقف ثلاثة اتخذها الأساتذة العرب تجاه ماسينيون، تختلف رؤيتها وتحليلاتها ومنهجها ما بين التأييد والمتابعة والإعجاب إلى التحليل والنقد. بعضها ينطلق من موقف معرفي تحليلي نقدي لأعمال ماسينيون، والآخر يصف مواقف الرجل العملية ويخضعها لمنهج التحليل الاجتماعي والتاريخي.

أولاً: مواقف المفكرين العرب تجاه ماسينيون

لقد حفلت الثقافة العربية المعاصرة والدراسات الإسلامية الحديثة بكتابات متعددة لماسينيون ودراسات كثيرة حول جهوده المختلفة وازداد الاهتمام بالكتابة عنه باعتباره ممثلاً للموضوعية والنزاهة العلمية والانصاف

للعرب والمسلمين. ونستطيع مبدئياً أن نلمح مواقف ثلاثة لهذه الكتابات. يدور الموقف الأول حول دراسات ماسينيون في التصوف عامةً عرضاً وتحليلاً ونقداً، يعطي له الريادة في تقديم النظرية العلمية التي تفسر نشأة التصوف الإسلامي من داخل الحياة العربية الإسلامية كما نجد ذلك عند كل من: الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني.

ويسعى الموقف الثاني نحو تقديم قراءة جديدة لتصوف الحلاج مغايرة لقراءة ماسينيون مقدماً تفسيراً وقراءةً مختلفة للصوفي المسلم. ونجد هذا الموقف لدى كل من: محمد علي أبو ريان ومحمود قاسم ومحمد بن عبود.

وتمثل القراءة التحليلية الاجتماعية والسياسية، والقراءة الإبستمولوجية الموقف الثالث لدى محمد لطفي جمعة وحسني سبح من جهة وإدوار سعيد من جهة أخرى.

ورغم صعوبة التوحيد بين هذه المواقف، أو داخل كل موقف على حدة بين ممثليه المختلفين فإننا نستطيع القول إن الموقف الثالث ـ على الرغم من نقده وتحليله لجهود ماسينيون ـ يكن كل تقدير للرجل وإعجاب بأعماله، وهو موقف يختلف عن الموقفين السابقين في الرؤية ومنهج التحليل. وسنتناول فيما يلي هذه المواقف الثلاثة على التوالي.

الموقف الأول: التلقي

وهو موقف المتابعة والتأييد، ويظهر لدى الرواد الأوائل ممن تعاملوا مع ماسينيون أو تتلمذوا عليه، واعتمدوا على مؤلفاته وأشادوا بنظرياته مع بعض الإضافة إليها أو التعديل لها أو النقد عليها. وهو موقف يساير منهج المستشرق الفرنسي ويتابع أحكامه.

1 ـ ويظهر هذا الموقف عند الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي يعتبر مؤسس المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر وامتداداً للشيخ محمد عبده، ورائد

التدريس الفلسفي بالجامعة المصرية[1]. يرتبط دوره الفكري بدوره الاجتماعي والسياسي والتنويري في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن. قدم لنا تعليقاً على مادة تصوف التي كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلامية ولأهمية ما كتبه استل التعليق والمادة التي كتبها ماسينيون من دائرة المعارف الإسلامية لينشرا في طبعة مستقلة[2].

وهو يوضح ما أجمله ماسينيون ويصحح أحكامه ويضيف إليه جوانب أخرى لم يتعرض لها. يتحدث عن نشأة كلمة صوفي ومتصوف وأصلهما ثم يعرض لأساس التصوف وما مر به من الأدوار. ومقابل حديث ماسينيون عن الاتحاد ومعناه يعرض عبد الرازق للولاية وصلتها بالتصوف وكرامات الأولياء ثم يخصص فقرة لنبوة النساء وولايتهن وصلة المرأة بالتصوف الإسلامي.

ويعتمد الشيخ مصطفى في: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» على كتاب ماسينيون «مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام». ويذكر أن ماسينيون يدرج ضمن متصوفة الإسلام الكندي والفارابي وابن سينا في كتابه «مجموعة نصوص...»[3] وأن ماسينيون نقل في كتابه المذكور جملة من كتاب ابن سبعين الفيلسوف الأندلسي صور فيها ابن رشد والفارابي وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه في فلسفتهم، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية[4].

---

(1) أنظر عن مصطفى عبد الرازق وجهوده دراسة د. علي المغربي: الشيخ مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة. والكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، القاهرة 1982م.

(2) ماسينيون، ومصطفى عبد الرازق: الإسلام والتصوف، ترجمة وإعداد ونشر إبراهيم زكي خورشيد، مطابع دار الشعب بالقاهرة 1979. وهي إعادة نشر مادة تصوف التي كتبها ماسينيون وتعليق مصطفى عبد الرازق عليها في دائرة المعارف الإسلامية.

(3) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944، ص 27.

(4) المرجع السابق، صرص 41 ـ 42.

إلا أن المهم بالنسبة لنا في هذا السياق هو ما يقدمه الشيخ من رأي في نشأة الفلسفة في الإسلام بعيداً عن المؤثرات الأجنبية مثلما نجد لدى ماسينيون حين رد التصوف الإسلامي إلى واقع الحياة الدينية في الإسلام.

2 ـ ونجد نفس الموقف لدى عبد الرحمن بدوي. الذي تظهره نزعته الوجودية الإنسانية الوجدانية أكثر قرباً من ماسينيون وتظهر كتاباته تأثره الشديد ـ خاصة في المرحلة المبكرة من حياته ـ بماسينيون[1]. فقد تتلمذ عليه وكتب عنه وترجم له. خصص له دراسة هامة في «موسوعة المستشرقين»[2]. وترجم له العديد من الأبحاث بحيث يمكننا القول إن كتابات ماسينيون قد شغلت معظم صفحات كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»[3]. كما ترجم له بحث «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية»[4]. ونجده يعتمد عليه اعتماداً كبيراً في ذلك الجانب الذي اهتم به كل منهما، وهو التصوف الإسلامي، حيث يستشهد ويقتبس في «شطحات الصوفية» بما جاء في: «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بالصوفية المسلمين»، «بحث في أصول المصطلح

(1) راجع كل من أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990. وكذلك إدوار مانتيه: لويس ماسينيون ـ عبد الرحمن بدوي: دراسة حول الانتقال من عمل إلى آخر. بحث من أعمال ندوة بدوي بمناسبة عيد ميلاده الثمانين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مايو 1997 (غير منشورة).

(2) عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1984. وهي إعادة لما نشره من قبل في أحاديث الثلاثاء، دار السلام، القاهرة 1962. وفي شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة 1964، ص: (و ـ يز).

(3) ترجم له بدوي من «شخصيات قلقة في الإسلام» أعمالاً ثلاثة هي: «سلمان الفارسي والبواكير الروحية في الإسلام في إيران»، و«المنحنى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام»، و«المباهلة»، القاهرة 1964.

(4) عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات الكويتية، ط 2، عام 1976 (ص ص 103 ـ 143).

الفني للصوفية المسلمين»[1]، بالإضافة إلى مخطوط ماسينيون عن كتاب النور من كلمات ابن طيفور فهو في البداية يقدم الشكر للأستاذ ماسينيون على هذا الفضل، فكم له من مِنَنٍ لا تحصى على التصوف الإسلامي ودراسته[2].

ومثل مصطفى عبد الرازق يعتمد على نفس حجج ماسينيون لتأكيد أصالة الفكر الإسلامي بعيداً عن المؤثرات الأجنبية. والأستاذ ماسينيون عنده هو أعظم باحث في التصوف الإسلامي، فقد خطا خطوةً واسعةً جداً وجهت الدراسات الإسلامية توجيهاً جديداً تماماً فقرر بعد دراسته المحكمة الدقيقة لما قيل من آراء في تأثر نشأة التصوف الإسلامي بعوامل أجنبية، إن هذه الدراسة الطويلة يمكن أن تؤكد أن التصوف في أصله وتطوره صدر عن تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته[3]. وبعد أن أفاض في عرض موقف ماسينيون يضيف إليه ما يدلل على أن الصوفية المسلمين قد استمدوا المعاني الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية.

والحقيقة أن آراء ماسينيون تكاد تسود كل كتابات بدوي. ويظهر هذا أوضح ما يكون في كتاب «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» فهو يستشهد بآرائه، ويصحح أخطاءه في فهم أقوال بعض الصوفية المسلمين الأوائل التي ينسبونها للمسيح[4]. ويعتمد على كتبه في

---

(1) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة 1987، صفحات 4 ـ 34 ـ 39 ـ 43.

(2) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 57.

(3) بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 326.

(4) يتناول بدوي في الفصل الأول من كتابه التصوف الإسلامي: مقدمات ومشاكل لاسم التصوف والآراء المختلفة في اشتقاق هذا الاسم، ويناقش ماسينيون ويصحح تفسيره لمعنى صوفة (ص 16). كما يعتمد على ما كتبه في مادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية في بيان أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي». كما يعتمد على دراسة ماسينيون «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» (ص 24). وحين يعرض للدور الاجتماعي للتصوف «بين أنه دور قد أبرزه ماسينيون، وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المخزون الذي أصبح فيه المجذوب، بل هي الشوق الخارق إلى =

أعماله المختلفة كما نجد في مقدمة تحقيق كتاب أرسطو في النفس[1].

ويلمح بدوي ملمحاً هاماً في توجهات ماسينيون ويتوقف عنده في «موسوعة المستشرقين» حيث يقدم لنا تفسيراً لهذه التوجهات. فهو يرى أن الإيغال في الاستبطان دفع ماسينيون إلى إضفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة مما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله المتواصل لفهم أسرار الصوفية. وقد توفر على دراسة الشيعة بكل تطوراتها وفروعها خاصة الغالية فيها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية، لأنه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية الروحية والسياسية في تاريخ الإسلام فضلاً عن ارتباطها في بعض الأحيان بصاحبه الذي رافقه طوال حياته أي الحلاج[2].

ويمكن القول بشكل عام إن تقدير بدوي لماسينيون ظل مستمراً وإن كان تأثيره عليه بدأ يقل تدريجياً بتحرره من مناهج المستشرقين واتخاذه موقفاً نقدياً من كتاباتهم خاصة في كتاباته الفرنسية الأخيرة[3].

3 ـ وتقدم لنا كتابات أبو الوفا التفتازاني وهو واحد من أهم المتخصصين في التصوف الإسلامي صورة دقيقة لتأثير ماسينيون ودراسته على جيل تال لجيل الرواد.

ويميز التفتازاني بين المصادر الاستشراقية في دراسة التصوف، حيث ماسينيون ـ واسين بلاثيوس ـ في جانب، وغيرهم في جانب مقابل. ويبدو ماسينيون أكثر هؤلاء حضوراً في كتابات التفتازاني المختلفة. فقد كان المستشرق الفرنسي وراء اختياره لموضوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتاباته

= التضحية في سبيل إخوانه في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج» (ص 25). كما يظهر اعتماده على ماسينيون في الفقرة التي خصصها لدور الصوفية في نشر الدعوة (ص 34).

(1) بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو: النفس، ص 28.

(2) بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 364.

(3) راجع أحمد عبد الحليم عطية: المماثلة والمقابلة: قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين، مجلة المسلم المعاصر، العدد 79.

مصدراً زاخراً بالتحليلات والنتائج بالنسبة له. فالباحث المتخصص الأكاديمي الذي صار شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية يظهر لنا تقديره لماسينيون ومنهجه في دراسة التصوف «وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته» كما يتضح في قوله: «لقد نبهني منذ ذلك الوقت المبكر [1946] إلى دراسة هذه الشخصية [ابن سبعين] التي اتخذت منها بعد ذلك موضوعاً لرسالتي للدكتوراه... وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وإن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً»[1].

وإذا تساءلنا عن سبب إعجاب التفتازاني بماسينيون وجدنا أن آراء الأخير في نشأة التصوف الإسلامي تلك التي أحدثت تحولاً بارزاً في هذه المسألة قد تأثر بها الأستاذ المصري وسرت في معظم دراساته خاصة «المدخل إلى التصوف الإسلامي»، ومادة «تصوف» في الموسوعة الفلسفية العربية وكتابيه عن «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه»، و«ابن سبعين وفلسفته الصوفية» بالإضافة إلى دراسة خصصها لماسينيون بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لميلاده 1983 بعنوان «ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي».

ويتبنى التفتازاني في «المدخل...» ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي؛ وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة: الأول، القرآن وهو أهمها؛ الثاني، العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها؛ والثالث، مصطلحات علماء الكلام الأوائل؛ الرابع، اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة الأولى المسيحية من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة[2].

كما يعتمد على ماسينيون اعتماداً كبيراً في مواضع متعددة من

---

(1) أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1979.

(2) أبو الوفا التفتازاني: ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي، كتاب الذكرى المئوية لميلاد ماسينيون، جامعة القاهرة، 1984، ص 71.

«المدخل...» في تناول: مدارس الزهد؛ خاصة مدرسة البصرة (ص 74) وأعلامها (ص 77) ومدرسة الكوفة (ص 78) وزهادها (ص 79 ـ 80) وفي ذكره لذي النون (ص 101) والمحاسبي (ص 105) والشطح (120 ـ 121) والحلاج (ص 125) ويحيى بن معاذ (ص 132) والهروي (ص 149) وجلال الدين الرومي (ص 227) وهو يشيد بدراسته الطرق الصوفية التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية (ص 246) ويقدم لنا نهج ماسينيون في دراسة التصوف في تحديد منطقي[1].

ويناقش آراء وأحكام ماسينيون في بعض قضايا التصوف وأعلام المتصوفة في كتابه «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» فهو يذكر أن الشاذلي ومدرسته مع اتجاههم ناحية تصوف الغزالي إلا أنهم لم يطعنوا في الصوفية القائلين بالوحدة والحلول، ولا الحلاج، الذي يذكر ماسينيون أن الشاذلي وابن عطاء وغيرهما من متأخري الشاذلية قد أشادوا بذكره (ماسينيون: عذاب الحلاج، باريس 1922، ص 424 ـ 425) ويعلق أن رأي ماسينيون في هذا الصدد مستند إلى بعض روايات الشعراني والخفاجي، ويضيف أنه (أي التفتازاني) لم يجد في أقوال الشاذلي على اختلافها تمجيداً للحلاج أو إشادة بذكره، أما فيما يتعلق بابن عطاء فلم أجد له إلى الآن إلا استشهاداً بأبيات للحلاج في «لطائف المتن»[2].

(1) ويتلخص هذا المنهج في أولاً: الاتجاه إلى الكشف عما هو جديد من موضوعات التصوف الإسلامي ومذاهبه وشخصياته، وثانياً: البحث عما يكون موجوداً من علاقات بين التصوف الإسلامي وشخصياته ومذاهبه والتصوف في الحضارات والديانات السابقة على الإسلام، ثالثاً: تتبع المصطلحات الصوفية في تطورها التاريخي وإرجاعها إلى أصولها الإسلامية أو إلى أصول أجنبية من الفلسفات القديمة إذا كانت ترجع إلى مثل هذه الأصول الأخيرة، رابعاً: عدم اللجوء إلى فروض أو تخمينات في البحث لا دليل عليها وعدم التعجل في إثبات فرض من الفروض، خامساً: الالتزام بالموضوعية في البحث والتي تتمثل في الاحتكام دائماً إلى النصوص. التفتازاني: ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي، ص 74 ـ 75.

(2) أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، ص 58.

ويراجع التفتازاني أحكام ماسينيون على الفيلسوف الصوفي صاحب الوحدة المطلقة في كتابه «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»[1] الذي يشير إبراهيم مدكور في تقديمه له إلى ماسينيون الذي شغل «بالرسائل الصقلية» لابن سبعين وكانت له عناية خاصة به (ص 7). ويحدد التفتازاني هذه العناية في اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته فقط في «مجموعة نصوص غير منشورة» ويذكر منها مجموعة من الأشعار (ص 129، ص 169). وفي سياق تناوله لمسألة قتل ابن سبعين نفسه رغبة في الاتحاد مع الله التي ذكرها بعض المؤرخين وتناقلها ماسينيون (مجموعة نصوص...) يرى التفتازاني على العكس من ماسينيون أنها لا تتفق مع ما نعلمه عن صوفية الاتحاد من أنهم تحققوا به في حياتهم دون حاجة إلى قتل أنفسهم (ص 64). ويرفض أيضاً موقف ماسينيون القائل بإعجاب ابن سبعين بابن العريف (ص 78). ويخطئ ماسينيون في زعمه أن ابن سبعين صاحب نظرية في الاتصال بالعقل الفعال (ص 370 ـ 371) كما يظهر اختلافه عن ماسينيون، الذي يعتبر ابن سبعين فيلسوفاً يردد آراء الفلاسفة اليونان والمسلمين السابقين عليه دون أن يبتكر جديداً (ص 464) فهو مستقل عن أرسطو وغير صحيح ما حكم به ماسينيون على ابن سبعين من أنه أرسطي حاذق (ص 465).

توضح لنا كتابات التفتازاني واقتباساته لآراء ماسينيون ونقاشه لها إشادته بنظريات ماسينيون ومنهجه في دراسة التصوف، وهو عنده العالم الثبت الذي أفنى عمره بإخلاص في دراسة التصوف على أساس منهجي علمي حديث ولهذا سيظل رائداً للباحثين في ميدان التصوف وعلماً من أعلامه البارزين.

(1) يعتمد التفتازاني في قائمة مراجعه عن ابن سبعين على دراسة ماسينيون: ابن سبعين والنقد النفساني في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني، باريس 1928، ص 124 وما بعدها. وعلى مجموعة نصوص غير منشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الإسلام، وعذاب الحلاج، ومادتي طريقة، والطواسين بدائرة المعارف الإسلامية. أنظر التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973.

الموقف الثاني: الحوار

وهو موقف أكثر تطوراً وتحليلاً ودفعاً لآراء ماسينيون إلى الأمام نحو تحليل علمي لقضايا التصوف الإسلامي خاصة ما يتعلق بالحلاج. ويظهر هذا الموقف لدى بعض الأساتذة العرب الذين اتخذوا موقفاً تحليلياً نقدياً من تفسير ماسينيون لتصوف الحلاج.

1 ـ وفي مقدمة هؤلاء الدكتور محمد علي أبو ريان، الذي تتلمذ على ماسينيون في باريس وكتب في الدفاع عنه والإشادة به وبالدور الذي قام به في خدمة الدراسات الإسلامية ومساندة القضايا العربية[1]. ويتضح موقف أبو ريان في دراسته «التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة»[2]. فهناك يؤكد أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف بذلك الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية (ص 340). ومقابل ذلك يرى الأستاذ السكندري أن موقف الحلاج الحقيقي إنما يستمد من التيار الباطني لأنه كان متصوفاً متعصباً لفارس وفكرها مثل السهروردي الإشراقي... وهذا يعني أن مذهب الحلاج الحقيقي إنما يقوم على أساس من الزرادشتية الفارسية أو نحلتها المتأخرة المانوية وليس على أساس مسيحي كما يرى ماسينيون.

(1) تتلمذ أبو ريان على ماسينيون ويعتز بذلك ويعلن عنه في سياق دفاعه عن ماسينيون فيما أدلى به لتلميذه علي عبد المعطي في مقال بمجلة الدوحة القطرية، العدد رقم 110، فبراير عام 1985 تحت عنوان (لويس ماسينيون: كان محباً للعرب والمسلمين ولم يكن جاسوساً).

(2) هذا التفسير الذي يخبرنا به أبو ريان يظهر منذ أول مقال لماسينيون في التصوف، 1912، الذي قدمه في مؤتمر أثينا للمستشرقين، وفي مقالة «أنا الحق» الذي شرح فيه الشطحة الحلاجية، كما يبدو في رسالته للدكتوراه عن «عذاب الحلاج» أنظر أبو ريان: مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، الملتقى الإسلامي بالجزائر، أغسطس 1987. ونشر في كتاب: الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1994.

على أن موقف ماسينيون المذهبي من مسيحية الحلاج لم يقف عند رأي يسوقه، بل كان ماسينيون دائم الذكر للشهيد الحلاج. ويستشهد أبو ريان بما جاء في مقدمة كامل الشيبي لديوان الحلاج من أن ماسينيون كلف القس العراقي دهان الموصلي المقيم في باريس في ربيع 1953 بإقامة قداس خاص على روح الحلاج في الكنيسة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية (ص 345).

ولبيان حقيقة موقف الحلاج يعرض أبو ريان ما جاء في الفقرة السابعة عشرة من الديوان. وهو موقف كان الحلاج ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء، وهذا من وجهة نظر أبو ريان موقف إسلامي أصيل. يقول الحلاج:

ففي فنائي فنا فنائي ... وفي فنائي وجدت أنت

وفي حواسي ورسم جسمي ... سألت عنك فقلت أنت

هذان البيتان يشيران كما هو واضح إلى أن ثمة أنت - أي الله - هو الموجود على الحقيقة، فليس هناك حلول لناسوت في لاهوت أو لاتحاد بين النفس الإنسانية والنفس الإلهية (ص 347).

ويقدم أبو ريان مقابل تفسير ماسينيون المسيحي لتصوف الحلاج، الاتجاه الفارسي الشعوبي لديه، وهو ما يتضح في «الطواسين» (ص 353) فالحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفي الأخير الذي تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحي، كما تخطى فيه مرحلة التوحيد الذي وقف عنده الصوفية الأوائل. يقول: «بل إنه (الحلاج) في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدي التي تقابل عند المانوية فكرة إله الخير، ثم يرفع راية إبليس الذي يمثل إله الشر أيضاً. ويضيف أن النور منذ الأزل وإلى الأبد، وعدم الإشارة إلى زمانية إبليس إنما يستهدف أن المبدأين؛ النور المحمدي وإبليس هما في النهاية مقابل إلهي الخير والشر» (ص 356).

وينتهي أبو ريان في هذا البحث برفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير

المسيحي لتصوف الحلاج برده إلى عناصر فارسية. وينطلق هذا الموقف النقدي من تقدير أبو ريان لأستاذه ماسينيون الذي أشاد به كثيراً ونقل عنه فكرة الخريطة الروحية للفكر الإسلامي[1]، وكتب للدفاع عنه ضد ما وجه إليه من انتقادات.

2 ـ ويمضي المرحوم محمود قاسم أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق شوطاً أبعد في مناقشة ونقد كتابات ماسينيون، الذي حاول أن يصور لنا الحلاج نموذجاً لمأساة التصوف في الإسلام، وذلك لأنه اعتقد أن الحلاج جاء يبشر بدين المحبة أو بحكم الله في القلوب، فضحى بحياته حتى يدعو الناس إلى السمو عن حرفية الشرع وقشوره التي حجبت عنه لبه وجوهره. غير أن ماسينيون يؤكد لنا أن الحلاج اعتمد في تصوفه على بعض العناصر الإسلامية وهذا ما يرفضه قاسم[2]. وهو يلاحظ أن ماسينيون يعترف ضمناً بأثر الفكر اليوناني والفكر الفارسي في عصر الحلاج، وإن لم يكشف بوضوح عن تلك العناصر التي امتزجت في المذهب الصوفي للحلاج مع أنها العناصر الجوهرية التي يدور حولها مذهبه.

ويتوقف قاسم أمام كثير من تفسيرات ماسينيون لحياة الحلاج ويتشكك في تفسيره للصوفي الذي كان كما يقول ماسينيون يتلون كثيراً. ويرى قاسم أن مسلك الحلاج في تغيير اسمه ومهنته ومعتقده يتسق مع ما درج عليه دعاة الباطنية من القرامطة والإسماعيلية. ويؤكد على افتراضه الأساس «علاقة الحلاج بالقرامطة» فقد اعترف ماسينيون بأن الحلاج لما غادر بغداد وأخذ ينشر دعوته في الأهواز كان يعتمد في وعظه على مجموعة من الرموز التي أخذها عن القرآن مثل: القلم واللوح المحفوظ، والسماء والطارق والنجم الثاقب وهي [نفس] الرموز التي كان يستشهد بها دعاة القرامطة ممن كانوا

(1) محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، المقدمة، ص 5 وما بعدها.

(2) محمود قاسم: الحلاج والقرامطة وماسينيون، حوليات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد الثالث، 1970 ـ 1971.

يحيون في هذا الإقليم (ص 6).

ومقابل محاولة ماسينيون تبرئة الحلاج من أية نزعة سياسية يناقش هذه الصلة بالقرامطة. فقد اعتقد ماسينيون أن الحلاج مع بقائه خاضعاً للسلطة القائمة في البلد الذي عاش فيه كان يسلم نظرياً بأحقية العلويين في المطالبة بالإمامة. أما قاسم فيرى أن هذا القول دليلٌ كافٍ على صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيلية (ص 8) ذلك هو الهاجس الأساس الذي يحكم تفكير قاسم وعلينا انطلاقاً منه متابعة تحليله.

تشتد لهجة قاسم وعباراته في جدله من أجل تفنيد أقوال ماسينيون، فهو يتشكك في عاطفته عندما يحاول إيهامنا أن الحلاج ظل في الاتجاه السني في الوقت الذي يدعو فيه للإمام العلوي الإسماعيلي، وفي الوقت الذي يزعم فيه أن الله حل في روحه، وأنه التجسيد الزمني للإله الذي يترك ساحة الأزل لكي ينخرط في الزمن. كما قيل بالنسبة إلى تجسده في عيسى. . والحق أن الحلاج لا يريد أن يكون مسيحياً كما ظن ماسينيون وبعض من تأثر به وإنما أراد تأليه البشر بادئاً بنفسه عندما زعم أنه رب الأرباب (ص 10).

وهناك عبارات عديدة يقدمها محمود قاسم واضحة الدلالة على رفضه واستنكاره لتفسير المستشرق الفرنسي للحلاج ورغبته في إنكار صلته بالقرامطة لبيان الفصل بين «الصوفي والسياسي» عند الحلاج بينما الصلة بينهما هي ما تؤكد حقيقته حياة وأقوال الحلاج؛ يقول قاسم: «إنه يحاول أن يبرئ الحلاج من أية نزعة سياسية دون أن يفلح» (ص 9). «أليس لنا أن نكتفي بمثل هذه النصوص والشواهد لنذكر أن تبرئة الحلاج من الاتصال بالقرامطة لا تستند إلى أي أساس موضوعي» (ص 13) وغيرها. . .

وعلى ضوء ما سبق نستطيع القول إننا بإزاء تفسيرين أو مدخلين لدراسة الحلاج من المدخل العقلاني الفلسفي القائم على التحليل التاريخي لقاسم والمدخل الصوفي الوجداني الذي يكاد يتحد فيه ماسينيون بالحلاج. يؤكد الأول صلة الحلاج بالقرامطة فزياراته العديدة وتجواله الدائم ليس دليلاً على حياة صوفية وذاتية، بل طابع التجول السياسي فيها يفجأ العين (ص 13). وإذا

استمرت البرهنة والتحليل ننتهي إلى أن ماسينيون ينفي التوجه السياسي الذي تؤكده مواقف حياة الحلاج. ويماثل قاسم بين الحلاج وماسينيون ويرى أن محاولة الأخير تفوح منها رائحة سياسية معاصرة ترمي إلى تجميد الوضع في العالم الإسلامي الراهن على نحو ما كان عليه في القرن الرابع الهجري. وربما فسر لنا هذا الغرض الدور السياسي الذي قام به ماسينيون في القرن العشرين في كثير من البلاد الإسلامية والدعاية المركزية لأسطورة الحلاج (ص 14).

3 ـ يميز محمد بن عبود في دراسته «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي» بين الدقة والموضوعية العلمية لأبحاث ماسينيون وتوظيف هذه الأبحاث والاستفادة منها في الدوائر الحكومية[1]. يقول مشيداً بجهد ماسينيون الذي استطاع أن يرتفع بأعماله فوق أغلب زملائه المعاصرين «إنه قد أمد الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الإسهامات التي تنم عن عمق دراسة وأصالة على الرغم من وقوعه تحت تأثير ما نسميه بالروح الاستعمارية (التي سادت في عصره) (ص 354).

ويظهر هذا التمييز في موقفه القائل إن المرء يمكن أن يرفض آراءهم (المستشرقين) السياسية الشخصية (ماسينيون كان يؤمن بسياسة المارشال ليوتي في المغرب وعمل على تنفيذها بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية) ورغم هذا فنحن نجد أن ما أسهم به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة، وباعتبارها أعمالاً أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من الآراء السياسية.

ويرى عبود أن ماسينيون تعرض للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع «خرافة الحلاج»، ولأنه حول الحاوي إلى شهيد. إلا أننا مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينيون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه

(1) **محمد بن عبود: منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي**، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1985.

فإن كتابه هذا يبرز باعتباره دراسة مثالية للصوفية نظراً لما يتميز به من صراحة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل للمصادر التاريخية (ص 365) وبعد أن تناول عبود بالتحليل دراسة ماسينيون عن الحلاج (صفحات 370 ـ 378) يساوره الشك في الحكم الذي أصدره المستشرق على الحلاج. لكنه يضيف أن ماسينيون برغم اتخاذه موقفاً محدداً في كتابه إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارئ ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته... ومهما يكن من أمر فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير نجد القارئ لا يقتنع بالضرورة بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً (ص 378).

الموقف الثالث:

وهو موقف ينطلق من التحليل النقدي لكتابات ماسينيون إلى تفسير أشمل يضم أعماله ومواقفه الحياتية وتوجهاته السياسية. وأصحاب هذا الموقف يدركون القيمة المعرفية لأعمال ماسينيون وقوة المعرفة وسلطتها استناداً على أفكار ميشيل فوكو، وهذا ما يتضح في عمل إدوارد سعيد عن الاستشراق الذي تعرض له في هذه الفقرة، والتي تضم ما كتبه كل من محمد لطفي جمعة من مصر وحسني سبح من سوريا حول تداخل حياة ماسينيون كمواطن فرنسي وأبحاثه كعالم بشؤون الشرق الأوسط والعالم الإسلامي.

1 ـ يقدر محمد لطفي جمعة العلامة ماسينيون تقديراً كبيراً كما يظهر من الفقرة التي استشهدنا بها في بداية هذه الدراسة ويفيض في الثناء عليه والإشادة بجهوده فهو عنده من المخلصين الذين عملوا على نشر حقائق الإسلام، ودافع عنه دفاع العارف الواثق بما فيه من علم وإدراك كما يتضح ذلك من مؤلفاته. ويؤكد لطفي جمعة على الناحية الباطنية وعلى عالم السر الذي يحياه ماسينيون في وصفه له بقوله «إنه مشغول بعالم باطني وأنه لا يقول كل ما يعلم»[1].

(1) رابح لطفي جمعة: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، ص 485.

لقد توطدت المعرفة بينهما وتبودلت الزيارات فيصف لنا لطفي جمعة الغرفة التي يقطنها ماسينيون في المعهد الفرنسي بالقاهرة وما تحتويه. ويشير إلى اهتمامه بماسينيون بأن الأخير ألقى محاضرة بالقاهرة عن الحلاج في فبراير 1945 ترجمها لطفي جمعة تقديراً لصاحبها وعلمه ونشرت بجريدة الزمان. كما كتب ابنه زكريا لطفي جمعة مقالاً بنفس الجريدة عام 1949 دعا فيه ماسينيون لترجمة أعماله عن الحلاج إلى العربية تعميماً لفائدة القراء. وقد كتب ماسينيون في رسالة بتاريخ 16 يناير 1949 ـ مشيداً بالفكرة موضحاً رغبته في تحقيقها ـ قال فيها: يجب عليّ أن أترجم إلى اللغة العربية دراستي عن الحلاج، كما يجب بصفة عامة أن أكتب بالعربية مختارات أعبر بها عن تأملاتي في اللغة العربية والإسلام على مدى أربعين عاماً (ص 491).

ويخبرنا رابح لطفي جمعة في كتابه عن علاقة ماسينيون ومحمد لطفي جمعة بواقعة بينهما بخصوص مقال كتبه الأخير عن الراهب دو فوكو وكيف لم يسترح ماسينيون لمثل هذا المقال الذي يفصِّل الدور الذي لعبه فوكو صديق ماسينيون في المغرب فقد نشر في جريدة الدستور بتاريخ 16 نوفمبر 1946 مقالاً بعنوان «أسرار الاحتلال الفرنسي في المغرب: قسيس جاسوس يعاون الاحتلال». ويستوقفنا انزعاج ماسينيون الذي أخبرته السفارة الفرنسية بالقاهرة عن هذا المقال فراجع صاحبه فيه[1]. وقد أشار ماسينيون نفسه إلى تلك الواقعة في مقال نشره في أحاديث الثلاثاء، دار السلام 1959 بعنوان

(1) يقول ماسينيون: «في زيارتي للقاهرة في نوفمبر 1946 لحضور اجتماع المجمع اللغوي، أبلغتني السفارة الفرنسية بنشر مقال في جريدة الدستور في 16 نوفمبر 1946 قال فيه صاحبه: طالما أننا سوف نشجع تجسس هؤلاء القسس مسلمين بفكرة أن الراهب دوفوكو قد استطاع أن يكون قديساً في الجنة لأنه خدم الجاسوسية الفرنسية فلن نؤدي واجبنا أبداً. إن هؤلاء القسس التابعين للمكتب الثاني يدمرون حرية الشعوب بترديد اسم الله، كبرت كلمةً تخرج من أفواههم. فلما أخبرتني السفارة بنشر المقال وهي تعلم صداقتي لشارل فوكو، ذهبت لمقابلة كاتبه محمد لطفي جمعة. فلما راجعته أجابني بأنه لم يقم إلا بترجمة مقال فرنسي للكاتب ج. كارتيه ثم أضاف لماذا إلى هذا الحد يصدمك ما يثير إعجاب مواطنيك». المرجع السابق، ص 496 ـ 497.

«فوكو في الصحراء».

2 ـ ويمضي في نفس الاتجاه الدكتور حسني سبح فيما كتبه من «خواطر وسوانح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق» بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، يوليو 1984[1] تعليقاً على ندوة باريس احتفالاً بالذكرى المئوية لميلاد ماسينيون، مارس 1983 بياناً لدور ماسينيون وصلته ببلاد الشام، خاصة دمشق وعلاقته ببعض رجالها وضلوعه في السياسة التي سارت عليها فرنسا في الشام إبان الانتداب الفرنسي عليها بحكم عمله في وزارة الخارجية الفرنسية وكونه بين مستشاري المفوضية الفرنسية العليا.

ويتوقف أمام بعض الوقائع ذات الدلالة من وجهة نظره والتي توضح توجهات ماسينيون مثل: اختياره دراسة ليون الإفريقي أو الحسن بن محمد الوزان المعروف بيوحنا الأسد الغرناطي، الذي تنصر وعاش في كنف البابا ليون العاشر ـ وسفر ماسينيون إلى مراكش ثم الجزائر وعلاقته بالمارشال ليوتي Lyautey، واستدعاء ماسينيون في فترة الحرب العالمية للخدمة العسكرية والتحاقه بمصلحة الصحافة في وزارة الشؤون الخارجية وسفره بناء على رغبته 1915 إلى الجبهات الشرقية للحرب واشتراكه في بعض المعارك ليعرف تأثير الحرب على الأرواح، وأن روح المرء لا تغلو لقاء مصلحة وطنه. وسافر إلى الحجاز وإلى القاهرة بمهمة (يرجح أنها ذات صلة بنشوب الثورة العربية الكبرى في الحجاز وما دار بشأنها من مفاوضات بين الشريف حسين وممثل إنجلترا في مصر) (ص 416).

ويقص علينا قصة التحاق ماسينيون عام 1917 بجورج بيكو أحد فريقي الاتفاق السري (سايكس ـ بيكو) والمفوض السامي الفرنسي بالشرق. ووصوله إلى بيروت بصفته ملحقاً عسكرياً برتبة نقيب (كابتن) واشتهاره بهذا الاسم (تشرين 1918) ولقبه بين العامة (الصندوقجي) لأن بعهدته خزانة الأموال التي

(1) حسني سبح: خواطر وسوانح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العددين يوليو وأكتوبر 1984.

حملها الجيش الفرنسي للإنفاق منها من أجل التصويت لصالح فرنسا وطلب وصايتها على البلاد دون سواها، أمام لجنة كراين الأمريكية لاستطلاع رأي أهل البلاد في تقرير المصير بمقتضى المبادئ التي أعلنها الرئيس ويلسون في يونيه 1919[1].

ويعرض لمحاضرة ماسينيون في دمشق بعنوان «ملتقى الأدبين» التي يتناول فيها التعاون بين الشرق والغرب، سوريا وفرنسا. ويلاحظ الكاتب استطراد ماسينيون إلى موضوع لا يخلو الاستطراد إليه في ذلك الحين ـ وبوادر الثورة ضد المستعمر بادية في كل أنحاء سوريا ـ من مغزى حيث يقول ماسينيون: «لا أنسى تراجم مشاهير الإسلام وخاصة الحسن البصري، وأذكر أنه ثارت ثورة في أيام الحجاج الثقفي في البصرة الخارج على ذلك الوالي الظالم فقال الحسن رافضاً الاشتراك بالفتنة: إن النصيحة واجبة والخروج بالسلاح حرام»[2].

ويتوقف حسني سبح أمام علاقة ماسينيون والأستاذ محمد كردعلي وعتابه له على بعض ما كتب ضد الاستعمار وهي واقعة شبيهة بما حدث بين ماسينيون ومحمد لطفي جمعة. فللأستاذ كردعلي بعض التعليقات في مجلة المجمع العلمي العربي على ما نشره ماسينيون. وإن كانت كتابات كردعلي الأخيرة تخلو من أية إشارة إليه، وإن كان قد ذكره في موضعين من كتابه

(1) يعتمد سبح في ذلك على ما جاء في كتاب «رؤساء لبنان كما عرفتهم» للسيد إسكندر الرياشي، وهو ذو صلة وثيقة بالفرنسيين حتى قبل الحرب، وكان من أفراد المكتب الثاني يقول: «إن الأموال المصروفة سياسياً بلغت خمسة ملايين جنيه مصري في هذه الأيام، ويضيف واصفاً الكابتن ماسينيون بقوله: هذا الصندوقجي يعرف العربية جيداً حتى يستطيع أن يفهم على الناس وأن يفهموا عليه إذ كانوا لا يعرفون الفرنسية» ويعترف السيد إسكندر في كتابه أنه قبض منه في الدفعة الأولى خمسين ألف جنيه مصري في سبيل الدعاية لفرنسا وطلب وصايتها (ص 689)، المصدر السابق.

(2) لويس ماسينيون: ملتقى الأدبين، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، العدد الأول، ص‌ص 24 ـ 28 نقلاً عن حسني سبح، المصدر السابق.

«المذكرات» يهمنا منهما الموضع الثاني بعنوان «عتاب أحباب» يشير فيه إلى عتاب الأستاذ ماسينيون له لطعنه باستعمار فرنسا وظلمها المسلمين في شمال إفريقيا وكيف يختم صداقته لفرنسا بهذه الحملة المنكرة التي ما كانت تتوقع منه. ولا يملك كردعلي سوى الإعلان عن أسفه أن يضطره الظلم إلى استعمال هذا اللسان مع فرنسا. وينتقل إلى بيان مآثم الاستعمار في بلاد الشام وشمال إفريقيا ويتساءل عن قول ماسينيون إزاء هذه الأعمال التي لا تزال تتكرر في مستعمرات جمهوريته (ص 683).

3 ـ ويناقش إدوارد سعيد ذلك ليس اعتماداً على تحليل علاقة ماسينيون بالسياسة الاستعمارية بل انطلاقاً من حفريات المعرفة عند ميشيل فوكو[1]. حيث ينقل عن كتاب جاك فاردنبرغ «الإسلام في مرآة الغرب» أن مستشرقي نهاية القرن التاسع عشر كانوا مشدودين إلى بعضهم سياسياً وكانوا مستخدمين على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعمارية كخبراء في القضايا الإسلامية ومنهم ماسينيون (ص 221). فالمستشرق الكبير كان حضوره رئيسياً في العلاقات الإسلامية الفرنسية في السياسة كما في الثقافة. واعتماداً على أن المعرفة قوة أو سلطة، يسعى الكاتب العربي الفلسطيني إلى تحديد بنية عالم ماسينيون الثقافي؛ لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الإبراهيمية الثلاث، ومن بينها الإسلام، الذي استثنى من الوعد الإلهي لإسحاق، لذا فهو دين مقاومة مقابل المسيحية واليهودية في الخارج والهرطقة في الداخل.

لقد آمن ماسينيون ـ كما يخبرنا إدوارد سعيد ـ أنه ضمن الإسلام وداخله كان قادراً على تلمس نمط من التيار المضاد أصبحت رسالته الفكرية أن يدرسه. وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاج الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية، بالبحث عن الله، وأخيراً بنوال الصلب عينه الذي

(1) إدوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1984.

يرفضه الإسلام رفضاً قاطعاً. وكان محمد قد رفض عمداً ـ كما يرى ماسينيون الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله. لذلك فإن إنجاز الحلاج تمثل في أنه حقق وحدة إسرارية بالله، وضد الطبيعة النظرية للإسلام.

والسؤال هل كان تعاطف ماسينيون مع الاتجاه الإسراري في الإسلام لتأثيرة التمزيقي ضمن جسد المعتقدات السنية أم لقربه إلى مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع (ص 271)؟ أن ماسينيون كان ذا شبوب انفعالي آمن أن عالم الإسلام يمكن اختراقه ليس فقط عن طريق البحث، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته التي لم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الإسلام، والتي تلقت إحدى جماعاتها الفرعية (البدلية) تشجيعاً حاراً من قبل ماسينيون (ص 270).

ينقلنا موقف المفكرين العرب الأخير إلى تحولات ماسينيون نفسه الذي انتقل من التاريخ والآثار إلى الدراسات الإسلامية والتصوف إلى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي والإسلامي. وهو مما يمهد لنا الانتقال من مواقف العرب تجاه كتابات ماسينيون إلى موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة.

ثانياً: موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة

توقف الرواد الأوائل أمام مواقف ماسينيون المناصرة للقضايا العربية الإسلامية سواء تحمسه لاستقلال المغرب ومساندته لمحمد الخامس أو مناصرته لعمال الجزائر، وحرب السويس أو تعليمه اللغة الفرنسية للمسلمين المهاجرين من شمال إفريقيا إلى فرنسا، وهي مواقف ذات صبغة سياسية واضحة[1]. فماذا لو حللنا بعض كتابات ماسينيون المتعلقة بالقضايا العربية

---

(1) يتضح ذلك فيما ذكره إبراهيم بيومي مذكور عنه في دراسته المشار إليها في مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 17 حيث يقول: «وقد كان ماسينيون متصوفاً حقاً، يقف =

الإسلامية التي شغل بها ماسينيون وكتب فيها. سوف نتوقف أمام عملين يظهران موقف المستشرق الكبير من هذه القضايا: أولهما حول الاتجاهات الدينية في المغرب العربي، والثاني حول فلسطين.

1 ـ يقدم ماسينيون في بداية بحثه عن «الحركات الحديثة في العالم الإسلامي» (إفريقية ما عدا مصر) ـ الذي يمثل الفصل الثاني من كتابه المشترك مع هاملتون جب «وجهة الإسلام»[1] ـ بمقدمة هامة توضح الهدف الحقيقي من البحث. ويتضح هذا الهدف من تحديد من الذي يخاطبه ماسينيون في هذا البحث؟! إذ ينبهنا ماسينيون أن علينا قبل البحث في حركات الفكر الإسلامي الحاضرة علينا أن نفهم أسباب تلك الحركات وما يميزها، ويرى أن ذلك يتم بأن نربط بين الحوادث المتتالية لنكون منها سلسلة يظهر فيها التطور وهو منهج يندر وجوده بين المسلمين.

يصف ماسينيون هذه الحركات بأنها تظهر كالبرق الخاطف والهزات التي لا تكاد تستغرق زمناً، أو الانفجارات العنيفة التي تشتد برهة ثم تهدأ. تستعد في خفاءٍ وصمت وتندلع فجأة دون أن يسبقها نذير يمكن أن يرى. ويحلل هذه الحركات على الوجه التالي: أول هذه الأدوار هو «النداء»، «النداء

= بجانب الضعفاء، وينتصر للمظلومين، وتصوفه وثيق الصلة بدراساته وآرائه الاجتماعية» (ص 118) دفعه واجب الأخوة في الله إلى أن يعطي العمال الجزائريين المقيمين في مقاطعة السين دروساً مسائية في اللغة الفرنسية... ويوم أن حكم على بعض نواب مدغشقر بالإعدام لم يستقر له قرار إلا بعد أن استصدر العفو عنهم... دعا إلى استقلال مراكش وأيد محمد الخامس واستنكر تصرف الجلاوي وعارض حرب الجزائر كما عارض حرب السويس. وجرت عليه معارضته ما جرت من أذى وعدوان، فقبض عليه مرة في فنسين وقيد إلى مركز الشرطة، وعومل معاملة الأشرار. وضرب مرة أخرى ضرباً مبرحاً في اجتماع عام، كان يعرض فيه قضية الجزائر»، مذكور، ص 119، ونفس الصورة يقدمها لنا أبو ريان فيما كتبه عنه في مجلة الدوحة.

(1) لويس ماسينيون: إفريقية ما عدا مصر، الفصل الثاني من كتاب «وجهه الإسلام، نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي»، تأليف هـ. جب ول. ماسينيون، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1943.

الباطني» الذي يهيب بالضمير الاجتماعي ويوقظه وإن ظل في حالة هدوء ظاهري أو في حالة «قعود» أو «تقية» أو كتمان. وإذا نضج هذا النداء تبعه الدور الثاني مباشرة وهو دور «الدعوة» دعوة القبائل لامتشاق الحسام أو للنفير العام الذي يجاهد جنوده ليستردوا بالسيف ما تعطل من حقوق الشريعة. وهذا هو المفهوم الذي يصدق على كل الحركات[1].

والهدف من هذا التحليل الأولى «هو أن نضع هذه الحقائق نصب أعيننا إذا أردنا أن ندرك أي أساس واهٍ تقوم عليه المنشآت الأوروبية في بلاد الإسلام. فبعد أعوام من السكينة ربما تندلع بغتة نار الدعوة إلى الجهاد ونحن أبعد ما نكون توقعاً لها».

واضح أن ماسينيون يكتب عن العرب المسلمين بلغة ليست عربية ولقارئ آخر غير العرب المسلمين.

يتناول ماسينيون في أربع فقرات وخاتمة بالتحليل والإحصاءات وضع الحركات الفكرية في المغرب العربي[2]. يقارن البيئة الاجتماعية الإسلامية في

(1) ويمكن مراجعة المواد التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية والتي تنحو نحو اختيار مثل هذه الموضوعات المتعلقة بـ: (الزنج) «الذين أثاروا الفزع والرعب في القسم الأدنى من العراق خمسة عشر عاماً» وقائدهم علي بن محمد. و(الشراة) هو الاسم الذي أطلقه غلاة الخوارج على أنفسهم.

(2) وهو أهتمامٌ أصيل لدى ماسينيون الذي يحرص على ذكر الجماعات والطوائف والقبائل المختلفة وأسماء زعمائها وعدد كل منهم ودورهم كما يتضح ذلك بصورة جلية في تقويم العالم الإسلامي. فقد استوقفته بعض الظواهر الاجتماعية في ماضي الإسلام وحاضره فدرس العمل والمشكلة العمالية في الإسلام والمهن والحرف في المغرب وأثر الإسلام في نشأة المصارف اليهودية في القرون الوسطى وعرض لتعليم المرأة والحجاب وموقف الإسلام من الحضارة الأوروبية وتابع الأحداث الجارية في جرأة وصراحة» مذكور: المصدر السابق، ص 115. والكتاب السنوي للعالم الإسلامي Annales du monde musulman الذي أصدره ثلاث مرات بين عامي 1923 ـ 1954 وهو مصدر مليء بالمعارف الدقيقة والمعلومات الوثيقة في الثقافة والسياسة والاقتصاد عن العالم الإسلامي بأسره في إفريقيا وآسيا وأوروبا، مذكور، ص 116.

المغرب بنظيرتها في المشرق. فالفوارق بينهما ليست ظاهرية فحسب ولكنها تتغلغل في الصميم. وإذا نظرنا إلى الناحية الفكرية لم نجد شخصيات بارزة كثيرة أو مفكرين نابهين كالذين يكثرون في المشرق وليست هناك جمعيات تقوم لنشر مبدأ «كالرابطة الشرقية» في مصر، وذلك لأن لمسلمي المغرب عقولاً عملية من الطراز الأوروبي. أما عقيدتهم فقد احتفظوا بصلابة موروثة عن صدر الإسلام حينما نهض البربر الذين دخلوا في الإسلام وبدافع العداء لسوء حكم الخلفاء اعتنقوا مذهب المتطرفين من الخوارج. والمغربي يجمع إلى هذا استعداداً للأخذ بالوسائل المادية في الحياة الفرنسية ليتخذ منها أداة تعينه على بلوغ الغاية في أغراض الحياة العملية ما دامت تلك الوسائل لا تناقض الإسلام.

ويميز ماسينيون بناء على ما سبق بين ثلاثة اتجاهات رئيسية في حركة الفكر بين مسلمي المغرب هي:

- الحركة الإصلاحية التي غايتها فصل الدين عن الدولة. ويقود هذه الحركة طلاب ومدرسو المدارس الفرنسية والموظفون وينشرون آراءهم في الجرائد التي تصدر بالفرنسية.

- حزب السلفيين المتشددين الذي ينزع نزعة نصف وهابية، وهو شعبة من الحركة التي تمثلها في القاهرة مجلة «المنار» لذلك يحتفظ بصلة معها ويترسم خطاها. وله بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوي على الرجوع إلى تعاليم القرآن التي لم يتطرق إليها الفساد.

- وتتكون الفرقة الثالثة من أتباع الطرق الصوفية القديمة، وشخصيات منفردة مثل غلام الله، الذي يدعو إلى سياسة ترمي إلى عقد اتفاق ديني بين الإسلام والحكومة الفرنسية. وتقترن دعايته (كما يعلق ماسينيون) بضرب من الكياسة في التجديد.

ويعرض ماسينيون في الفقرة الرابعة لأهم المسائل التي يدور حولها البحث في الدوائر الإسلامية وتعليقه عليها وهي:

1 ـ مشكلة الهوية Nationalism والتي أثارت ثلاثة تيارات فكرية متمايزة: فهناك حزب يقتصر على قليل من المثقفين ثقافة فرنسية ويرى حل المسألة في اتخاذ الهوية (الجنسية) الفرنسية اتخاذاً تاماً. أما الحل الثاني فهو بعث أمة مغربية تقوم على فكرة جنس أصلي، هو الجنس البربري. ولا يؤيد هذا الحل الآن إلا قلة من البربر. والحل الثالث هو فكرة «الجامعة العربية» التي ترمي إلى تقريب الأواصر بين الأقلية العربية في مدن المغرب وبين الشرق العربي بإعادة تعلم اللغة العربية الفصحى. وكل زعماء حزب السلفيين المتشددين وكل زعماء الصوفية يؤيدون برنامج الجامعة العربية تأييداً قوياً.

ويتابع ماسينيون تحليل القضايا التي تشغل الاتجاهات الدينية المختلفة في شمال إفريقيا ويعرض ـ حين يتناول المسألة الثانية ـ مسألة الاتحاد أو تكوين جبهة تسعى لتحقيق الغايات السياسية التي يطمح إليها الجميع، والتي حدث اهتمام كبير بها في السنوات الأخيرة. والمسألة الثالثة إصلاح الشريعة الإسلامية. ويلاحظ ماسينيون في هذا الصدد أن المغرب محافظ أشد المحافظة لما ورث من نزعة مالكية قوية. ولم تفلح السياسة التقليدية التي تجري عليها فرنسا إلا في تقوية هذه النزعة. ويذكر من المسائل الفرعية: مسألة إصلاح مكانة المرأة، ومسألة إدارة الأوقاف الدينية، أما من الناحية الاقتصادية فهناك ـ كما يرى ـ نزاعات واضحة ترمي إلى اتخاذ وسائل فرنسا وأنظمتها فقد دخل الإصلاح في نقابات العمال واتحاداتهم الصناعية.

ويذكر المستشرق الكبير في خاتمة بحثه أن المشرق لا يزال يؤثر في مسلمي المغرب تأثيراً لا ينكر ولا سيما في مسألة الجامعة العربية. ولكنه يضيف أن تيار التطوير يزداد اتجاهاً نحو باريس وإليها ـ لا إلى المشرق ـ حيث نجد جمهور أهل المغرب يولون وجوههم. ويرى أنه يستحيل حل المسألة الدقيقة؛ مسألة إنشاء أنظمة نيابية وتمثيل المسلمين تمثيلاً قائماً على الانتخاب بإنشاء مجلس نيابي في مدينة الجزائر فسيقوم على الفور صدام بين الوطنيين والمستعمرين الذين يقلون عنهم كثيراً في العدد، وليس من الممكن إنشاء مملكة مستقلة في المغرب، لكن فكرة أنشائها تلقى عناية متزايدة في

باريس عن طريق تمثيل المسلمين فيها.

إن هذا الاهتمام الدائم بتحليل الوضع الديني والاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية يتوجه به ماسينيون للمجتمع الأوروبي وليس العربي ويظهر فيه توضيح الميل نحو الأنظمة الغربية ميلاً مقابلاً للاتجاه نحو المشرق، بل يظهر فيه التأكيد على الفروق الجوهرية بين المشرق والمغرب. والواقع أننا لا نختلف مع تحليلات ماسينيون التي تطرح علينا سؤالاً مهماً كيف نتعامل معها.

2 ـ وتظهر القضية الأهم التي تشغل ليس ماسينيون فقط بل كل العرب والمسلمين، وهي قضية فلسطين التي تناولها ماسينيون في العمل الذي تعرض له الآن، وهو «فلسطين والسلام في العدل» التي نشرها عام 1948 في مجلة لاهوتية، وترجمها ونشرها حسن الشامي في مجلة الكرمل العدد 26 عام 1987 مع دراسة للمهاتما غاندي بعنوان فلسطين في نصين. ونود قبل أن نعرض لدراسة ماسينيون أن نشير بإيجاز إلى موقف غاندي، الذي رغم اعترافه بأن تعاطفه يذهب كلياً نحو اليهود بسبب اضطهادهم فإن فلسطين هي للعرب، كما أن إنجلترا للإنجليز، وفرنسا للفرنسيين، وإنه لخطأ فادح وأمر غير إنساني أن يتم فرض اليهود على العرب فرضاً. إن ما يجري اليوم في فلسطين كما يقول غاندي ـ لا يمكن تبريره باسم أي مبدأ أخلاقي[1].

إن صورة ماسينيون لدى العرب ـ كما أشرنا ـ هي صورة الرافض لسياسات الاستعمار التقليدي. وهو ينتقده في كتاباته مستلهماً التاريخ الإسلامي والأمثال العربية، ويشير لمثل يقول «الجار قبل الدار». إلا أن المستوطنين الفرنسيين للجزائر للأسف قليلو الرغبة في تطبيق هذا المثل على تعاملهم مع العرب، وأنهم باسم الحماية من «جامعة للأمم العربية» إنما يشجعون المشروع

(1) غاندي ـ ماسينيون: فلسطين والسلام في العدل، ترجمة حسن الشامي، مجلة الكرمل، تحت عنوان المهاتما غاندي ولويس ماسينيون: فلسطين في نصين، العدد 26، عام 1987، ص 164 وما بعدها.

الصهيوني في فلسطين منقادين بضرب من التضامن الاستعماري ضد العرب (ص 170) هكذا كتب ماسينيون مديناً موقف السياسة الاستعمارية الفرنسية تجاه المشروع الصهيوني.

تلك هي الصورة المعروفة عن ماسينيون الذي يرفض المدخل الاستعمار التقليدي ويعلن ذلك على الملأ. إلا أنه هو أيضاً له مدخل آخر مختلف لهذه القضية وطريق ثانٍ إلى فلسطين فهو يرى:

- أن اليهود قد حافظوا على الرغم من مراوغات التاريخ الظاهرية على شوقهم الروحي نحو الأراضي المقدسة بصفتها رهناً مادياً يتعالى على المادة و«إن إسرائيل الحقيقية هي ثمرة تضحية إسحق. لم يعد إسحق إلى والده نهائياً، إلا لأن والده قدمه للتضحية، ولم تكن الأجيال اللاحقة لتعرف إسحق لولا أنه ارتضى تلك التضحية بصمت، وعلى الغرار ذاته فقد جرى التدريب البطيء لأبنائه على العودة إلى الأراضي المقدسة بروحية التكفير والدموع التي تدعو لها شعائرهم الدينية.

- وكان العرب كذلك يتطلعون إلى تلك الأراضي «المعمورة» التي يفيء إليها البدوي وإليها يعود كل صيف ليرعى قطعانه. وعرف الإسلام ذلك التطلع على شكل حلم راود النبي ﷺ قبل عام من الهجرة عندما تراءى له أنه محمول خلال الليل إلى القدس ومنها إلى السماء (ص 172).

ويتحدث ماسينيون وهذا هو موقفه ـ عن مصلحة أو صلح بين العرب واليهود وأن هذا الصلح يمكن أن يأتي على يد طرف ثالث، هو الطرف المسيحي، وهو بالطبع ليس طرفاً هامشياً ولا حاكماً بل مشاركاً صاحب حق. فالأراضي المقدسة للمسيحيين ـ كما يقول ـ «بمثابة المصيف الأثري»، بل إنها وطن النفوس حتى قبل الموت، ويتعين على أحبارهم، بل على رئيس أحبارهم أن يعود يوماً إلى كرسيه في القدس. ويرى ضرورة مراجعة خريطة التقسيم الحالية التي يستحيل العيش في ظلها.

يقول: «إن الناصرة موطن عذراء يهودية الأصل لا حدَّ لتواضعها

وعظمتها أمام الشعب المسيحي، القديسة الكاملة القداسة للشرق المسيحي بل والإسلامي أيضاً. والنبع المختوم الذي لا تزال إسرائيل المرتابة تجهل سرها. إن كهف البشارة في الناصرة لهو نبع آخر من ينابيع القوة الروحية عند المسيحيين وهناك قام شارل دي فوكو، في استكشاف الحقيقة التي تحدثت عنها في البداية. لا، لا يمكن للناصرة أن تكون موضع مقايضة. ينبغي أن تبقى للذين يفهمون سرها ويحترمونه»[1].

هنا ـ في هذا النص وبقية عبارات ماسينيون التالية ـ يظهر لنا أن ماسينيون وكما يخبرنا لا ينسى أبداً الأراضي المقدسة التي يتطلع إليها دوماً ويربط بين الناصرة ومن يعرفون سرها الحقيقي. وبقية النص تؤكد تداخل المقدس والدنيوي، الصوفي والسياسي. ويكفي أن نقرأ العبارات التالية للنص السابق بعد عدة سطور. يقول: علينا أن نواجه الدور العالمي المستقبلي للأراضي المقدسة حيث يجب أن يسود السلام في العدل. وإني إذ أستعيد هذا النذر من السربون القديمة بصيغته التوراتية الحرفية كما علمتنا إياه ـ إسرائيل: فلتبتر يميني إذا نسيتك يوماً يا أورشليم المقدسة، يا وطننا فوق كل الأوطان، وأمنا فوق كل الأمهات، فإني أدافع عن الشرف البتولي لأمي، لأمنا جميعاً وهو أيضاً الشرف الأسمى لإسرائيل، الذي عنه أدافع لأنها ولدت يهودية مع أن إسرائيل لا تزال غافلة عن ذلك» (ص 175).

يبدو هنا أن غاندي وليس ماسينيون في هذه القضية بالتحديد هو الذي يطالب بحق العرب في فلسطين. إن المستشرق الكبير الذي يتسق تماماً مع أفكاره ينتقل من الروح إلى الواقع متجاوزاً التاريخ الذي يؤكد عليه غاندي؛ مما يجعلنا نتساءل بحق عن تداخل السياسي والصوفي عند العارف الكبير الباحث عن السلام في العدل!

(1) ماسينيون: المصدر السابق، ص 173 ـ 174.

ترجمة جاك بيرك للقرآن: من القراءة إلى التفسير

مصطفى عبد الغني

تمهيد:

تركز الورقة البحثية هنا على فرضية أساسية حول سؤال حيوي هو: كيف نعيد النَّظر في نظرة الغرب إلى الشرق؟ هذا هو السؤال الأول الذي لا تكتمل الإجابة عنه دون رصد تداعيات أخرى يرتبط بها. ورغم أنَّ هناك تساؤلات علمية أُخرى تكمِّل البناء الشَّكلي للتعامل مع إطار الاستشراق، فإن السؤال الأول يظل أهمَّ ما يطرح هذه القضية.

والسؤال الأول يقربنا من سؤال مباشر آخر: كيف حاول (جاك بيرك) ترجمة معاني القرآن الكريم؟* خاصة أنَّ هذه المحاولة شهدت ردود أفعال كثيرة حول ترجمته، ورد فعله نفسه بإعادة طرح قراءته للقرآن الكريم عبر تصريحات وندواتٍ كثيرة، خاصة أنَّ نقاد الاستشراق كانوا كثيرين، بحيث نال

* نشرت ترجمة معاني القرآن الكريم لجاك بيرك عام 1990 تحت عنوان:
Le Coran (Essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi etude exegetique). Sindbad. Paris.

وضع جاك بيرك في نهايتها تذييلاً تحت عنوان (En relisant le Coran) بين ص 709 - 793 فضلاً عن بعض الفهارس أو الكشافات في نهاية الترجمة للشخصيات والآيات.. وما إلى ذلك، ولم يلبث بعد الضجة والهجومين العنيفين اللذين وجها إليه خاصة في مصر في بداية التسعينات أن راح يعيد طبع الترجمة في طبعة ثانية عام 1992 وراح يصوب فيها بعض الألفاظ - وإن تكن قليلة - ويترك فيها ألفاظاً أخرى كما هي اقتناعاً منه بصواب اجتهاده.

هجوماً حاداً من وجهة نظر مُغايرة وشرسة (على الأقل في مصر أكثر من الجزائر).

إنَّ رصد موقف جاك بيرك على هذا المستوى سوف يتمهل بنا عند التفسير الأيديولوجي، وهو نابع ـ كما أشرنا ـ من علاقة العالم الغربي بالعالم الشرقي، ومن ثم، موقف الغرب من الشرق.

ودون أن نستبق النتائج، فإنَّ الملاحظة العامة هنا تُشير إلى أنَّ المستشرق الغربي لا يستطيع الوصول إلى ملامح أو صورة صادقة للعالم المغاير له/الشرق، إذ إن أيَّ تصوير لموقفه، كما يردد (إدوارد سعيد) في كتاباته عن «الاستشراق»، يخضع للغة القائم بها وثقافته ومؤسساته وعالمه السياسي، ويتم في عالم يتحكم فيه تراث وتاريخ ومناخ عقلي لا يستطيع الباحث المنفرد أن يستقل عنه، وإنْ كان يسهم بالجديد فيه.

بيد أنَّ القضية تتخذ أبعاداً أكثر من هذا في قضية الاستشراق، فلا يمكن أن نفهم موقف (جاك بيرك) هنا دون أن نتمهل عند ملاحظتين وعدة مستويات. أما الملاحظتان فهما:

ـ الشَّرق في نظر الغرب

ـ الغرب في نظر الشرق

فكما أنَّ الغرب يحاول أن يمنح تفسيرات لقراءاته المتباينة، كذلك فإنَّ اهتمامنا ـ نحن ـ بهذه القراءات التي تكتب عنا والتفاعل معها بالسلب أو بالإيجاب، يحدِّد لنا أكثر (وجهة نظر) الآخر، فَمِن المعروف أنَّ الآخر يظل جزءًا من تكوين وعي الذَّات واكتمال أدواته وتحديد دوافعه.

أما فهم موقف جاك بيرك (ألمع المستشرقين الكبار وآخرهم) فيمر عبر ثلاثة مستويات على النحو التالي:

ـ سوء الفهم الملتبس بحسن النية

ـ أو سوء الفهم الملتبس بالميثولوجيا

ـ أو دراسة مقارنة بين الأنا والآخر

ولأن المستوى الأول هو ما يهمنا هنا ـ فسوف نرجئ المستويين

الآخرين لما بعد، ونتوقف عند المستوى الأول؛ وهو ما يتوقف بنا عند عناصر المنهج الذي قام به جاك بيرك لترجمة معاني القرآن عبر المساحة التي عمل خلالها وسوف يكون ذلك بالتمهل - قبل كل شيء - من نماذج ترجمة معاني (القرآن الكريم) لديه خاصة تلك التي يصوب لها سهام النقد من الطرف الآخر على أنها (أخطاء) وقع فيها (المستشرق). فجاك بيرك لا يرى من خلال هؤلاء غير أنه (مستشرق)* ومن ثم تنسحب حوله تهاويم المستشرقين وتجنيهم في النقد الديني. فالهجوم على الاستشراق من الجانب الإسلامي يتلمس في الإطار الديني الطرح المضاد (بعد أن طرح طويلاً النقد السياسي).

على أن ما يجب أن نشدد عليه هنا أنه وإن كان الطرح الديني هنا هو ما يظهر في المحاور العامة، فإن الخلفية الحقيقية تجاوز العقيدة إلى أنحاء القضايا المختلفة خاصةً أن جاك بيرك من مواليد الجزائر وعمل طويلاً في فترة الإمبريالية الفرنسية وتحت إمرتها قبل أن تستقل الجزائر. كما أنه زار أكثر من قطر عربي، وأجاد العربية، وعمل في مناصب كثيرة في المنطقة العربية، كما أن كتاباته تتسع في الدائرة الواسعة من الإناسة إلى علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي والتاريخ المعاصر واللغات والأدب والفكر السياسي والعلوم الإسلامية. وقبل أن يرحل كان إنجازه الكبير يتحدد في ترجمة معاني القرآن الكريم. ومن هنا، فإن اهتمامات جاك بيرك تجاوز ترجمته للكتاب الديني العربيّ إلى مجالات أُخرى في منطقة المتوسط. ولذلك، فسوف نتعامل مع

* يرفض المستشرقون المعاصرون لنا مصطلح مستشرق، ويستبدلون به مصطلحاً آخر فيردد جاك بيرك (أنا باحث)، وقد لمست بنفسي هذا الحرص على رفض المصطلح الشائع، فبمجرد أن كنت أتحدث مع أحد هؤلاء، وأبدأ بمصطلح المستشرق حتى كان محدثي يرفض تماماً هذه الصفة، وفي حين رفض جاك توبي مصطلح مستشرق منتفضاً (لا، أنا مؤرخ) أيضاً رفض المستشرق الإسباني بدرو مارتينيث معي هذا المصطلح بما يقرب الغضب. وهو ما فعلته أيضاً المستشرقة المعروفة من آخر هذه الأجيال الأستاذة كارمن أن تكون (مستشرقة) ومنذ اللحظة الأولى ظلت تردد لمرات أنها باحثة وأستاذة جامعية متخصصة في الآداب العربية. وأعتقد أن هذا يعود إلى السمعة السيئة لمصطلح (المستشرق: الشخصيات التاريخية والأدوار..).

جاك بيرك من ضمن هذه الدائرة الواسعة وإن كان مركز الدائرة هنا ترجمته تلك لمعاني القرآن الكريم. فلنتمهل عند بعض التعريفات لمفهومي القراءة والتفسير قبل أن نصل إلى (الترجمة)؛ ترجمة المعاني ودلالاتها هنا.

تعريفات أولية

سوف نرى أن القراءة والتفسير يرتبطان ارتباطاً وثيقاً ولا يمكن الفصل بينهما. فللقراءة Reading معانٍ كثيرة تتشعبُ في الدراسات اللغوية والمقارنة الألسنية والبنيوية.. وما إلى ذلك من المناهج المعاصرة حتى أصبحت عملية تفاعل بين أنظمة لاواعية أهم شروطها ـ هنا ـ أن نحاول فهم الكلمات في إطار عالمية الإسلام. ولأن القراءة تظل مرحلة متقدمة على التأويل، فإن الارتباط بينهما يظل ارتباطاً تراتبياً.

ومما يلفت النظر في تراثنا أن الترجمة تشير إلى أن من يترجم الكلام يعني أنه ينقله من لغة إلى أخرى «والشخص يسمى الترجمان، وهو الذي ينسق الكلام»، فإذا أشرنا إلى ترجمة معاني القرآن هنا فإننا نتجاوز مفهوم القراءة إلى مفهوم التفسير Interpretation وهنا تلتقي القراءة بالتفسير في وقت واحد.

ثم إذا حاولنا إعادة قراءة هذه المفاهيم عبر ـ محاولة (جاك بيرك) ـ نلاحظ أن ترجمته للقرآن تعني (إعادة قراءته)[1] بتعبيره في محاولة تفسير وإعادة تفسير لما تقوم عليه طبيعته أو تكوينه المغاير لموضوعه، وأنه حاول ـ فيما نرى ـ أن يصور نفسه باعتباره يبذل جهداً كبيراً لترجمة نص شرقي في موضوعية تامة، أو أنه يفسر ترجمةً شرقيةً في حيدةٍ شديدةٍ. إنَّ الترجمة

---

(1) لا يمكن التعرف على محاولة جاك بيرك في ترجمة معاني القرآن دون القراءة والتعرف على كل إنتاجه الفكري ـ خاصة ـ عقب نشر طبعتيه من الترجمة، وخاصة، هذه المحاضرات التي ألقاها بعد نشر الترجمة تحت عنوان: إعادة قراءة القرآن Relire le Coran وهناك عدة ترجمات ركيكة أو غامضة لهذه المحاضرات التي جمعت في كتاب فيما بعد.

تحمل نوعاً من أنواع التأويل، والترجمة نفسها تعني - مع التأني في فهم تفسيرها، فلا فارق بين الترجمة والتفسير، و(جاك بيرك) يعترف بنفسه: (ـ . . لا ننسى أنَّ الترجمة هي نفسها نوع من التفسير)[1].

والواقع أن الترجمة التفسيرية المقصود بها «شرح الكلام وبيان معناه بلغة أخرى، والمفسر في هذه الحالة يتكلم بلهجة المبين لمعنى الكلام على حسن فهمه، وكأنه يقول للناس: هذا ما أفهم به الآية، وبعبارةٍ أخرى، الترجمة التفسيرية هي ترجمة لفهم - شخصي -، ولا تتضمن وجوه التأويل المحتملة لمعاني القرآن، وإنما تتضمن ما أدركه المفسر منها، ولذلك فهي ترجمة للعقيدة الإسلامية ومبادئ الشريعة كما تفهم من القرآن»[2].

نخرج من هذا كله أن محاولة (جاك بيرك) كما يعترف هو «ليست غير محاولة لتفسير معاني القرآن الكريم، لأن الترجمة الحقيقية للنص القرآني مستحيلة، فألفاظ وعبارات القرآن الكريم، لها مدلولات ومؤشرات عميقة، لا تستطيع اللغة (القابلة) أن تنقلها بكل ما تحتويه من معانٍ ظاهرة وخافية»[3].

ومع ما يحتوي ذلك من دلالة صعوبة التفسير، تبرز أمامنا حقيقة أُخرى، هي أنّه ما دامت قضية الترجمة أو التفسير قضية غير سهلة، وتتداخل في مناطق أُخرى، فإن الأقرب إلى فهم النص هنا هو أنَّ صاحبه لا يستطيع - ولو أراد - أن يكون أميناً، ومن ثم، فإنه يكون أقرب إلى ذاته في تفسير النص من أي مؤثر آخر. وهنا نلتقي في التفسير أمام رأيين: أحدهما يرى أن (جاك بيرك) عمد إلى الترجمة بشكل يسوده سوء النية، هذا هو الرأي الأول ويعني الاتهام بسوء النية. أمّا الرأي الآخر، فهو أنَّ (جاك بيرك) سعى أثناء الترجمة ليكون محايداً وبدقة أكثر بشكل يسوده حسن النية.

ومع ميلنا إلى الرأي الأخير، فإن ذلك لا يمنع من الإقرار بأنَّ ما حاوله

---

(1) أحمد الشيخ، حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، ط 1/ 1999، ص 27.
(2) أنظر مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 317 نقلاً عن مخطوطة من تأليف سعيد اللاوندي بعنوان: محاكمة جاك بيرك «إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم».
(3) سعيد اللاوندي، المصدر السابق، ص 101.

في ترجمة معاني القرآن ـ أصاب أم أخطأ؟! أساء أم أحسن ـ. فإن ذلك لم يزد على أن يكون جزءًا من (السيرورة التفسيرية) التي تنطوي على تكوين ذات غربية (الآخر) إلى درجة التورط في بعض الأفكار ضد النص القرآني الكريم.

ولهذا، فإنَّ سوء الفهم ـ كما نشير ـ ينطوي هنا على حسن النية. وسوء الفهم الملتبس بحسن النية يمكن أن يترجم إلى لونٍ من الاجتهاد سعى إليه (جاك بيرك). ويكتمل هذا الرأي أكثر عبر عدة مشاهد من الترجمة قبل أن ننتقل إلى دلالة التفسير: القرآن في نظر الغرب ثم الغرب في نظر الشرق.

أولاً: مشاهد من الترجمة

شهد النصف الأول من التسعينات صدور ترجمتين للقرآن الكريم قام بهما (جاك بيرك) ونال المترجم على أثر صدور الطبعة الأولى هجوماً عنيفاً واتهامات نالت (نيته) وسوء (الطَّوية) ـ كما ردد كثيراً دون مناقشة هادئة أو إعطاء فرصة للمترجم ليناقش منهجه في الترجمة، خاصة وأنَّ (جاك بيرك) ظلَّ وللفترة الأخيرة قبل رحيله يُبدي احتراماً شديداً للجهات الدينية في مصر ويطلب لقاءً علمياً للمناقشة والإفادة.

والملاحظ أن هذا الهجوم العنيف تبنته عدة مجلات لا يعنيها الأمر كثيراً، كما أنَّ محرريها ليس لديهم القدر الكافي من الوعي الدِّيني (مثل مجلة: الإذاعة..)، وهو ما رددته بعض الصحف أو المجلات السيارة التي لم تقترب من علم (جاك بيرك)، كما لم تكتسب فقهاً دينياً أو درساً دينياً عميقاً بأصول الكلام وعلم البيان.. وما إلى ذلك من الشروط التي يجب أن تتوفر في المفسِّر. ولأن المؤسسة الدينية في مصر هي أعلى الجهات في التعبير عن الجانب الديني، فإن الكثير ممن اتهموا (جاك بيرك) توجهوا إليها إما باستعداء هذه المؤسسة أو بالاشتراك في لجان عبر هذه المؤسسة أو بالحديث باسمها في الصحف والمجلات، وفي جميع الحالات، فإن أياً من المثقفين لم يعل صوته في الدفاع عن ترجمة (جاك بيرك).

والواقع أنه ـ مع بعد التماثل ـ فإنَّ ما كان يواجهه باحث غربي أراد الاجتهاد في تفسير القرآن الذي أُنزل على الرسول ﷺ لإبلاغ (العالمين)، إنما

كان يعكس جزءًا من المناخ العام من التضييق والتشدد.. **حيث كانت البلاد** العربية تعاني في الحقبة الأخيرة من هذه الحالة، فقد زادت الحِدة في التعامل مع القضايا اليومية التي ترتبط من بعيد أو من قريب بالكتاب ـ القرآن ـ وأصبح الهجوم على الاجتهاد وصاحبه جزءًا من هذا المناخ الذي عم المنطقة كلها فيما يشبه حالة من (الاستنفار) عبرت عنها أمثلة كثيرة أقبلت بوجهها الثائر في نهاية التسعينات بوجه خاص.

وقد مثل المؤسسة الدينية في مصر في ذلك الوقت مجمع البحوث الإسلامية ـ التابع للأزهر ـ وقد تم تشكيل لجنة ممن تعاملوا مع النص المترجم تعاملاً عدائياً ـ أو على الأقلِ غير محايد ـ وأكثرهم كانوا يمارسون مثل هذا العمل خارج الأزهر، فلما شكِّلت اللجنة انضووا تحت لوائها، وبعد فترة خرج علينا تقرير؛ كان أصحابه، قسَّموا العمل فيما بينهم لتخرج ـ كما جاء في التقرير بتسجيل (انطباعاتها عن كثير من القضايا والمواقف التي تحتاج إلى رد وتصويب أو تعقيب، بهدف أن تكون هذه الانطباعات ماثلةً أمام من سوف يُكلَّفُ بالرد..)[1]. وفي الواقع فإنَّ أخطاء الترجمة التي عرض لها الأزهر في تقريره أو بعض الأساتذة في الصُحُف لا تجزم بأنَّ صاحبها عمد إلى ذلك، وإن كنا ـ كما أسلفنا ـ لا نقلل من اجتهاده الذي لم يكن وراءه سوء نية، وسوف نضرب عدة أمثلة مما ورد حينئذٍ:

---

(1) جاء في ديباجة التقرير (تنفيذاً للقرار رقم 204 لسنة 1995 الذي تفضل بإصداره الإمام الأكبر، قامت اللجنة بعقد سبعة عشر اجتماعاً في الفترة ما بين 5 يوليو 1995، يناير 1996..).

وقد اختير في اللجنة عدد من أساتذة الجامعة وسفير وأمين سر من المجمع، وقد كان أنشط هؤلاء في الهجوم على الترجمة في الصحف والمجلات خارج المجلس د. زينب عبد العزيز (نشرت ما كتبته مجموعاً عام 1994)، وقد انتهت اللجنة إلى تحديد بعض الأخطاء التي رأت أنها لا تتمشى مع لغة القرآن الكريم ومعانيه خاصة هذه الدراسة التي ذيل بها جاك بيرك ترجمته فضلاً عن ملاحظات زاخرة بالاتهامات للمترجم، كما تمت ترجمة هذا التذييل، ولم يحدث شيءٌ بعد ذلك (بل صدرت دراسة لمحمد رجب البيومي عام 1999 عنوانها: إعادة قراءة القرآن، دار الهلال) المحرر.

سورة التوبة، الآية 95: ﴿إذا انقلبتم إليهم لتُعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس﴾.

Vers de votre retour auprès dieux, pour que vous ignoriez leurs fautes. C'est cela: ignorez, les eux mêmes! ils se sont salis.

ومعناها أثناء عودتكم إلى جوارهم، لأنكم تجهلون أو تتجاهلون أخطاءهم. ذلك هو فتجاهلوهم لقد اتسخوا. (وعبارة «ذلك هو» غير واردة في النص) ثم وضع حاشيةً يبرر فيها اختياره لكلمة تجاهل ترجمة لأعرض لأنه لم يجد أفضل منها للتعبير عن المفرد الوارد في الآية إلخ.. والاتساخ غير الرجس حيث إن الرجس يعني impurite. وفي الواقع فإن دلالة مصطلح مثل **Salis** يمكن أن تحمل معنى آخر غير المعنى الذي اعترض عليه أعضاء اللجنة، ففي حين أن الرجس يحمل معنى «الاتساخ» في ترجمة (جاك بيرك)، فإنَّ هذا المعنى نجده في المعجم الفرنسي وفي المعاجم العربية معاً يحملُ نفس الدلالة.

إن معجم الوسيط يشير إلى أنَّ الرجس هو الفعل القبيح والحرام واللعنة والكفر و ـ العذاب وفي التنزيل (ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون). ورجس الشيطان وسوسته.. إلخ[1] والمعجم الفرنسي يرى أنَّ فعل Salir يعني قذر ووسخ لكنه أيضاً يعني دنس وتدنس Se salir ليحمل دلالة وظيفية[2].

الأكثر من هذا أن استبدال المفرد الأول اتساخ بآخر هو الدنس على أنها تحمل اختلافاً شاسعاً يظل من قبيل الدلالة غير قطعية الثبوت في ألفاظ الشريعة، حيث إن كلمة Impurite التي ترى اللجنة أنها أفضل من كلمة اتساخ تُعطى نفس المعنى في المعاجم الفرنسية. فالصفة Impur دنَّس تُعطى كذلك معنى نجَّس لتصبح اللفظة حاملةً معنين اثنين في وقت واحد (اتساخ/ رجس)[3].

(1) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، أشرف عليه عبد السلام هارون، ج 1، القاهرة 1960، ص 330.

(2) المنهل، دار العلم للملايين، دار الآداب، ط 6، مايو 1980.

(3) المصدر السابق، ص 540.

إن ألفاظ الشريعة هنا تحيلنا إلى قاعدة هامة هي أن كل نصوص القرآن قطعية الثبوت لأنها وصلت بطريق التواتر، غير أن دلالة النصوص تارة تكون قطعية وأخرى تكون وظيفية، فإذا كان اللفظ الوارد في النص لا يحتمل إلا مدلولاً واحداً كانت دلالته في هذه الحالة قطعية كبعض آيات الميراث، أما إذا كان اللفظ القرآني ـ وهو ما يهمنا هنا ـ عاماً أو مطلقاً أو مشتركاً كانت دلالته لفظية، إذ إنَّ اللفظ هنا يحتمل أكثر من معنى يسوغ معه الاجتهاد لترجيح أحد المعاني. وما نجده هنا نجده في أمثلة أخرى كثيرة عبر اللجنة وخارجها:

سورة التوبة، الآية 110: ﴿إلا أن تقطع قلوبهم﴾ ترجم تقطّع بكلمة éclate وتعني تنفجر.

إنَّ هذه اللفظة ـ حتى مع وضع حاشية لها ـ في الترجمة لا توصف بالخطأ الذي يصوره أعضاء اللجنة ـ فإن لفظة تقطع تأتي في هذا السياق:

A moins que leur coeurs N'en eclate[1]

وفي القرآن الكريم: ﴿لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطّع قلوبهم..﴾.

وهي تترجم في تقرير اللجنة على أنها ينفجر في حين أنَّ اللفظة في القرآن هي تقطّع.

وهذه اللفظة بالفرنسية ربما كانت أصوب من سابقتها التي اقترحها المجلس فضلاً عن أن Eclat بالفرنسية تعني أيضاً شظية أي تتحول إلى شظية، ويمكن أن تتحول إلى كتلة زجاج في المعنى المفرد للكلمة ذات المعنى الاشتقاقي مما يرجح المعنى. وهو ما نجده في اللغات الأُخرى.

إنَّ العود إلى الفرنسية يدل على أنَّ هذا المعنى يمكن أن تُضاف إليه اشتقاقات أُخرى كثيرة لا تخل بالمعنى. كما يلاحظ أنَّ العضو الذي راح يُصوِّب اللفظة بأُخرى لم يأت بمثيلتها الفرنسية التي ربما كانت ـ كما يسعى ـ أقرب إلى المصطلح الأجنبي. وهو ما يلاحظ أنه يتكرر كثيراً في هذا

(1) Le Coran, p. 213.

الصدد. ويصل بنا ذلك إلى الآية التالية:

سورة التوبة، الآية 117: ﴿لقد تاب الله على النبي﴾ ترجمها كالمعتاد Dieu s'est repenti envers l'Envoyé. إنَّ الله قد قبل توبة أو ندم الرسول.

وترجم «رؤوف رحيم» بكلمة Tendre وتعني حنون (وهناك في اللغة عبارة مقابلة هي clément).

ومع أنَّ الكلمة Repenti تعني معنى التوبة في الفرنسية، فإنَّها ـ كذلك ـ تعني في اللفظ الاشتقاقي المرادف معنى الندم في آنٍ واحدٍ فضلاً عن معان اشتقاقية أُخرى للصفة أو الفعل مثل توبة أو ندم بشكل واضح جداً غير أنَّ تركيب الجملة كان يعوزه توفيق أكثر من (جاك بيرك) الذي لم يسع ـ من الرؤية العامة ـ إلى التشكيك في المفاهيم أو محاولة تغيير المعاني كشأنه.

وما يقال عن كلمة (تاب) يقال على صفات (رؤوف رحيم) فإنه فضلاً عن المعاني الاشتقاقية في اللغة، فإنَّ الاختلاف على دلالة بعينها لا يصمُ صاحب المعنى بسوء النية، وإنما هو حسن النية ـ كما نقول ـ الملتبس بالاجتهاد أو بعدم التوفيق في اختيار مفردٍ ما.

لكنّ الهجوم ضد (جاك بيرك) يمتد من داخل اللجنة إلى خارجها.

سورة البقرة (الآية 214): ﴿حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله﴾ كلمة (النَّصر)، وكان هذا في مقام النقد، ذهبت زينب عبد العزيز إلى لوم جاك بيرك على عدم استخدامها في الترجمة ومعناها بالفرنسية Victoire. وكلمة النَّصر التي ترد في القرآن إحدى عشرة مرة، وتصل تصريفاتها اللغوية إلى قرابة المائة مرة، لم يترجمها بيرك مرة واحدة بمعناها الحقيقي، ففي سورة البقرة مثلاً (حتى يقول الرسول والذّين آمنوا معه متى نصر الله) ترجمها قائلاً:

- L'Envoyé et ses compagnons dans fois s'ecrierent: «A quand **le secours** de Dieu».

ومعنى الترجمة ـ كما تشيرُ المُترجمة: ـ رسولُ الله ورفاقه في الإيمان صاحوا: متى نجدةُ الله!

وفـي نـفـس الآيـة نـرى: - Ou le secours de Dieu est toujours proche..[1]. ومعناها أنَّ غوثَ الله دائماً قريب.

وتوجه اللوم إلى جاك بيرك «وكأنه يأبى كتابة النصر للإسلام أو أنَّ الإسلام قد انتصر»[2]. ومع ما في هذا من لومٍ يمكن أن يوجه إلى (جاك بيرك) ـ ونحن نوافق عليه ـ فإنَّ كلمة النَّجدة تبتعد كثيراً في دلالتها الاشتقاقية عن كلمة النصر، فإنَّ الاختلاف في المعنى، وتطور معاني المشتقات الفكرية وغير الفكرية في المرجعيات ربما تكون دالة على هذا الاختلاف، ونحن لا نبرر للمترجم ذلك، وإنَّما نلاحظ فروق المعاني أو (معنى الكلمة) في الذِّهن الذي يتغير كثيراً في مرجعياته. وهو لبسٌ لا ندافع فيه عن (جاك بيرك) وإنما نُقاربُ به فهم ترجمته، خاصةً، وأنه سئل في هذا فقال على الفور: ـ قلتُ النَّجدة التي تؤدي إلى النَّصر[3].

ويمكن أن نوافق (جاك بيرك) على هذا التفسير، خاصة، أنَّ الآيات التالية في سورة البقرة تشير إلى التشوف إلى هذا النصر خلال العودة إلى الاتفاق على القتال والحث على القتال الذي كُتِبَ على المؤمنين ثم القتال في الشهر الحرام.. إلخ مما قد يبدو معه أنَّ النجدة بمشتقاتها الفعلية كانت هي المقدمة إلى النصر كما يقول.

وعلى الرغم من أنّ بين أيدينا عشرات من مشاهد الترجمة التي تثير الرغبة في البحث عند البعض أو الشك عند آخرين، فإننا سنحاول العودَ إلى السؤال الذي سبق أن طرحناه آنفاً، ونحاول الإجابة عنه:

ـ كيف حاول (جاك بيرك) ترجمة معاني القرآن الكريم؟

وهو ما يعبر بنا من تخوم الترجمة إلى آفاق القراءة ـ التفسير.

(1) المصدر السابق، ص 55.
(2) زينب عبد العزيز، المصدر السابق، ص 22.
(3) أحمد الشيخ، حوار الاستشراق، المصدر السابق، ص 29.

ثانياً: القراءة ـ التَّفسير

لا نحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ لنكرِّرَ هنا أنَّ (جاك بيرك) يختلف ـ كمستشرق أو باحث في الاستشراق ـ عن جيل آخر سابق له يربط بين الاستشراق والإمبريالية أو الاستشراق التقليدي والاستشراق الجديد.

إنَّ الاستشراق الذي خصص له إدوارد سعيد كتابه (الاستشراق) يغاير هذه الكتابات التي وإن اختلفت مع ما سبقها من سمات تتسم بدافع القوة والتسلط والاستعلاء، فإنها تتمثل عند (جاك بيرك) في جيل جديد استطاع أن يفلت من الاستشراق القديم، وإن لم يستطع أن يفلت من هذه «النسبية» التي تُعفي الباحث الغربي من أية مسؤولية عن التشويه المتعمد لصورة الشرق، لأنه بذلك يستجيب لصفة تنتمي إلى طبيعة العقل نفسه، وهي أنَّه يحيل كل شيء يكوِّن لنفسه تصوراً عنه، إلى شيء ملائم له[1]. إنَّه التصور المغاير بحكم (القطيعة) الفكرية بين الثقافتين.

نحن أمام حاضر آخر للعلاقة مع الشَّرق تغاير هذه العلاقة بين العالمين الشرقي والغربي منذ العصور الوسطى[2]. نحن أمام وعي الباحث الغربي (أو المستشرق) الذي يملك حساسة مغايرة، وإن لم يستطع أن يتخلص من تباين الإدراك أو سوء الفهم بين الثقافات التي تتم بدافع الاختلاف العميق بين العقليتين أو العالمين الشرقي والغربي إن لم يكن بين الشمال والجنوب الآن.

إنَّ التطورات التاريخية للارتقاء بين الثقافات تتسم بالتعدد والتعقيد، كما أنها تفرض بالضرورة حدوداً لا تستطيع أية ثقافة أن تتعداها في محاولتها فهم الثقافة الأخرى، ومن هنا، نستطيع أن نتفهم سوء الفهم الذي بدا كمسحة عامة في العديد من قراءات (جاك بيرك).

---

(1) صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، مجلة الحياة الجديدة، ع 3/ 1981، ص 14 و15.

(2) أنظر التفصيل هنا في كتاب تراث الإسلام ق 1، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة د. محمد زهير السمهوري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1978.

ومهما يكن من إدراك (جاك بيرك) لدوافع حركة الاستشراق التقليدية، فإنه كان لا بد أن يسقط فيها عبر الترجمة الكاملة للقرآن الكريم.

ومن هنا، فنحن أمام ترجمة (جاك بيرك) لمعاني القرآن لا نستطيع أن نغفل عدة عناصر أو سمات تُسهم ـ وإن يكن بشكل غير مباشر ـ في توجيه القراءة، وتفسير النَّص؛ وهذه العناصر يمكن الإشارة إليها في عديد من هذه العناصر من غياب الوعي وتغاير المرجعيات وسوء الاستخدام المعجمي وتباين القناعات وتغاير المواقف وهو ما يتحول معه جاك بيرك ـ عبر محاولته ـ من حسن النية إلى حالة يلتبس معها حسن النية وسوء النية معاً. وإذا كان حسن النية واقعاً عيانياً، فإن سوء النية يصبح رمزاً استعارياً صريحاً، وهو ما نتمهل عنده أكثر.

1 ـ تغاير المرجعية

إنَّ جاك بيرك أمام (نص) القرآن، وأمام تفسيرات تراثية عديدة، وأمام (قداسة) القرآن وشروط تفسيره حاول أن يكون موضوعياً، بيد أنَّه، في الوقت نفسه، لم يستطع أن ينفي مشاعره أو يلغي (مرجعيته) التي تكونت منها ذاته المفكرة.

وهذا يعني أنّ (القراءة) هنا لم تكن بريئة تماماً، وإن أكد صاحبها أنَّها كذلك، وإنما هي ـ بالرغم منه ـ تتجه إلى آفاق بعيدة تلقى فيها تفسيرات متباينة. ولأن القراءة تقترن ـ دائماً ـ بهذه المرجعية الذاتية، فإنَّها تتجه ـ وإن ادّعت الحيدة أو الإفادة من الغير ـ تتجه إلى (التفسير) الذي ينتمي إلى (القراءة) وليس خارجاً عنها بأية حال.

وقد كان يمكن لجاك بيرك هنا ـ كغيره ـ من المترجمين، أن يكتفي بمحاولة التعرف على المعاني وينقلها دون ادعاءٍ كبير، بالتعرف على اللغة لحقبة بعيدة أو دراسة النحو والبيان أكثر من غيره، دون أن يحول هذا إلى تعبير يطل برأسه من آن لآخر في المتن أو في الهامش ليضفي تفسيرات كثيرة لا ترتبط كثيراً بالنص، بل ربما تتجاوزه إلى تفسيرات خاصة.

وجاك بيرك نفسه لا ينفي صعوبة فهم النص، ويعي صعوبة التواؤم مع مرجعيته، كما أنه يبدي تواضعاً شديداً في بعض الأحيان لفهم بعض الأخطاء التي وقع فيها، بل إنه لم يتردد أكثر من مرة في القول إنه يأخذ بالتفسير الديني Exegese وكثيراً ما يصرح بأنه (كاثوليكي)، بما يشير إلى أنَّ المرجعية الخاصة للمترجم هنا إنما ترتبط ـ إلى حد كبير ـ بالمرجعية المهيمنة على وعيه. وجاك بيرك نفسه لم يتجاهل تغاير هذه المرجعية التي يعمل من خلالها عن مرجعية النص الذي يعمل عليه. فقد اعترفَ بصعوبة دراسة تطور الفكر الإلهي من خلال الوحي الذي هبط على النبي مضيفاً بأنه «من الناحية العلمية يصعب دراسة تطور الأفكار الفلسفية والقرآن الكريم بعد أربعة عشر قرناً من الزمان، وفي هذا الصدد أذكّركُم بأننا اليوم نجهل الترتيب الحقيقي لأفكار باسكال ـ Les Pensees مع العلم أنّ تاريخ كتابتها ليس ببعيد ـ ثلاثة قرون»[1].

ويزيد من فارق المرجعية أو ينتج عنه صعوبة الاقتراب من النص وكما لاحظ البعض، فإنه «إذا كان صعباً على أي إنسان أن يفهم كتاباً في غير لغته، التي لا يعرف عنها شيئاً سوى مراجعة الألفاظ والمعاني، فالأمر مع القرآن الكريم يكون قُصاراه تدبر القرآن بعقل المترجم وتفهمه بفهمه وتفكيره في كلِّ شيء يتعلقُ به»[2]، وهو ما أدركه جاك بيرك بالفعل وحاول تلافيه إمَّا بالاستماع إلى الأخطاء التي نجمت عنه أو بالأخذ ببعض الاقتراحات.

وقد حاول البعض الدفاع عن جاك بيرك في هذا الوقت فذهب إلى أنَّ أخطاءه أو جهله لبعض المعاني إنما يحسبُ للإسلام لأنَّه يصلح لكل زمانٍ ومكانٍ وأنّ الفهم والتفسير وإن يكن خطأ فهو لا يتعارض مع الرسالة؛ غير أنَّ هذا لا يصبح صحيحاً عند جهله لعديد من المعاني التي تتصل باختلاف

(1) مجلة القاهرة: أغسطس 1993، ع 129 من حوار مع جاك بيرك.

(2) محمود العزب، وقد كان أول من لجأ إليه جاك بيرك بعد الطبعة الأولى، وأشار عليه بكثير من الأخطاء. (أنظر كتاب محاكمة جاك بيرك، المصدر السابق، ص 145)، وهو ما حمل جاك بيرك على تصويب حوالى المائتي موضع ولم يشر إلى الكثير مما أشار به المترجم المصري في ذلك الوقت.

المرجعية في المقام الأول، أو سعياً محموداً للاجتهاد بأية حال[1].

الأكثر من هذا أنَّ جاك بيرك ـ لغياب المرجعية ـ جاوز أحياناً حُسْنَ القصد إلى سوء القصد في محاولاته (لتغريب) العديد من ألفاظ القرآن الكريم، وهو ما يمكن أن نوافق عليه البعض من نُقاده، بل إن محاضراته التي أسرع إليها بعد أن واجه هجوماً عنيفاً تزخر بعديدٍ من هذه الأخطاء التي نراها ضعفاً في المرجعية ويراها غيرنا من سوء القصد[2]. ومع هذا، فإنَّ تغاير المرجعية وحدها كان كافياً ليقع في عديد من الأخطاء الظاهرة.

2 ـ جنايةُ المناهج

إنَّ مراجعة ترجمة جاك بيرك هنا تشير إلى أنَّه ـ مثل عدد من المستشرقين ـ رغم استخدامه لعدد من المناهج الغربية الجديدة على النَّص، فإنَّه ما زال يحملُ رواسبَ تاريخية واجتماعية خاصة في التفسير أكثر من محاولة صارمة في المنهج..

لقد ردد كثيراً خاصة عقب صدور الطبعة الأولى من القرآن الكريم أنَّه يعتمد على البحوث اللغوية الجديدة التي يطلق عليها (البلاغة الجديدة) والسيميوتيك والسيمانتيك.. ويُردِّد في مرات كثيرة أُخرى أنه حاول أن يتلمس علم المنطق والرموز والعلامات والصوتيات ثم إنه استعان ـ كما يردد بنتائج البحوث اللغوية الجديدة.. إلخ إلى غير ذلك، غير أنَّ التمهل أكثر عند هذه المناهج وغيرها ترينا أنَّه لم يستطع أن يبرأ من خطأ التفسير.

نحن على سبيل المثال أمام خطأ في رؤية المفرد، فالمنهج

(1) Le Monde Diplomatique, Fevrier 1991, p. 32.

(2) Jaques Berque, Relire le Coran.
(وعلى سبيل المثال في محاضرة: المعيار في القرآن سواء في المقارنة بين القرآن وبقية الكتب المقدسة، أو حين توقف عند مصطلح مثل Acculturation في نفس الموضع)، وهي أخطاء لا نعدمها في ترجمة بعض المعاني أيضاً، وإن كان لا بد أن نذكر دائماً هنا أن حسن القصد كان ديدنه وليس سوء الطوية.

الفيلولوجي ـ على سبيل المثال ـ معناه أنَّه يجب أن ندرس كلَّ كلمةٍ تأتي في الوثيقة (= القرآن)، أي البحث عن الألفاظ في معناها الجاري في زمانها، أي ـ بمعنى آخر ـ العودة لفهم ألفاظ القرآن الكريم ومعانيها في زمن نزول القرآن وأسباب التنزيل وما إلى ذلك. . ومع هذا، فإننا لا نعدم لديه الخروج على هذا في بعض الأحيان.

إن بيرك لا يربط في كثير من الأحيان بين معنى اللفظة في سياقها الزمني ومعناها بَعْدَ أكثر من 1400 عام على نزولها، وهو وإن حاول ذلك باجتهاد يخلو من سوء النية، فإنَّه لا يخلو من غفلة لا يُحسَدُ عليها. وكما يلاحظ، فإن استخدام الألفاظ هنا لا يُراعي دلالة الزمن الذي أُنزلت فيه. وهذا لا نجده في قضية درس أو تحليل نقديٍّ، وإنما ينحسب على قضية دينية مقدسة لا وقت فيها للتأمل. ولا يمكن أن نشير إلى هذا فنصفه بالاجتهاد، وإن حثنا القرآن على الاجتهاد أو التفسير، إذ إنَّ الاجتهاد والتفسير هنا له شروطه؛ وهي شروط ليست قائمة هنا في النصِّ المترجم.

إنّ هذا لا يعني عدم وعيه بمناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة التي يوليها اهتماماً كبيراً، وإنما كثيراً ما يعود إلى هذا وغيره بشكلٍ لا يصلح بالقطع لنص مقدّس مثل القرآن الكريم ومجتمعه في ذاك الزمن البعيد. والأكثر من هذا أننا نستطيع أن نقول إنّ بعض هذه المناهج التي تستخدم هنا يمكن أن تضع بين أيدينا بعض التفسيرات، لكنَّها ـ بالقطع ـ لا تعطينا التفسيرات (النموذجية) لنصٍّ مقدس[1]. إنّ القراءة المقبولة بالشكل المنهجيّ هنا لا بد أن يكون لها عدةُ شروطٍ محددةٍ. والغريب أنّه حين يذكر في كتاباته النظرية في تنزيل القرآن الكريم أو محاضراته أنَّه يستخدم العديد من المناهج أو الطبقات من المعاني؛ لا يلبث أن يعود ليعترف في أكثر من موضع بأمرين اثنين:

- إنَّ هذه الطبقات من المعاني تمثل صعوبة عند نقل النّص القرآني إلى اللغة الفرنسية، ناهيك عن أن اللغة الفرنسية ليست غنيةً بالمفردات مثل اللغة

(1) المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، عبد الله العروي وآخرون، دار طوبقال للنشر، المغرب 1996، ص 12، 13.

العربية، وإن كانت غنيةً بالتراكيب الأسلوبية.

- لقد عاب عليه الكثيرون أنه استخدم هذه المناهج لتأكيد الرسالة المحمدية لا لدحضها في الوقت نفسه وهو ما يتعارض مع ما حدث بالفعل.
- وقد يكون من المهم أن نذكر هنا ما يذهب إليه محمد أركون مما يسوقه من دلالةٍ على صعوبة ترجمة القرآن اليوم، لأنّ المترجم المعاصر مقيدٌ بقواعد علم الفيولوجيا، لكنَّه يختلفُ في ذلك عن المفسر القديم الذي يعتمدُ على ما يمكن أن نسميه (منطق الإيمان) ويقصد به التوفيق والتعديل مفترضاً تكريسَ الإيمان في قلوب الناس ولإبراز إعجاز القرآن. لكنّه لا يعتني بتاريخ المعجم العربيّ للبحثِ عن السياق الاجتماعيّ والثقافيّ والاجتماعيّ الذي يعتمدُ عليه الخطاب القرآنيُّ.
- ونحن نوافق أركون فلا بدَّ للمؤرخ من العودة إلى هذا السياق حتى يهتدي إلى المعاني الأصيلة لجميع ألفاظ القرآن[1].

وهو ما ينتقل بنا - مؤقتاً - إلى غياب المعجم العربي، أو غياب المعجم التاريخي.

3 - غياب المعجم التاريخيّ

رغم أننا أشرنا فيما سبق إلى أهمية المعجم التاريخي، فإننا نضيف هنا،

(1) محاكمة جاك بيرك، المصدر السابق، ص 135 - 136.
(ويرى محمد أركون أن الفرق بين المفسر القديم والمؤرخ الفيلولوجي المعاصر هو أن الأول يحرص على توضيح المعاني حسب نظرية خاصة في العلاقات بين اللغة والفكر، تلك النظرية التي تقول إن ألفاظ اللغة لها مدلول خاص، ومعروف ومتداول لدى الناطقين بهذه اللغة ويدركه كل من يستعمل هذه اللغة، إدراكاً عفوياً، بينما النظرية الحديثة للعلاقات بين اللغة والفكر تقول بأن اللغة منظومة من العلامات الصوتية وكل علامة تشير إلى صورة ذهنية قبل أن تشير إلى الشيء.. فكل علاقة إذن لها مستويان من الدلالة: المستوى الأول يشير إلى الصورة الذهنية، والمستوى الثاني يشير إلى «الشيء» أو «الواقع» على ما هو عليه). للمزيد أنظر: Mohammed Arkoun. Lectures du Coran, Paris 1982.

أنَّ كثيراً من المترجمين لمعاني القرآن لم يحترموا هذا المعجم الخاص بالخطاب القرآني والمعنى المعجميّ في زمن الوحي. نقصد أن يراعوا شروط العودة للقاموس والملابسات التي تحيطُ بتطورِ اللفظةِ وسياقها.

وهذا المعنى المعجميُّ هو الذي يتردد في كتب البيان العربيّ على أنه معنى الكلمة المفردة ذات الأصل الاشتقاقيّ والصيغة[1]. وهو معنى يمكن تفصيله أكثر الآن ـ مع ترجمة جاك بيرك ـ، إنَّ الخطاب القرآني مقيدٌ بقواعد معينة، قواعد المعجم العربيِّ في القرنين السادس والسابع؛ فإذا وضعنا في الاعتبار أنَّ القرآن الكريم ينتمي إلى مرحلة من المراحل التاريخية التي مرت عليها اللغة العربية، فليس بوسعنا ـ حتى لو كنا نحسن اللغة العربية اليوم ـ أن نهتديَ إلى المعاني الأصلية للقرآن، إلاَّ إذا أحطنا إحاطة دقيقة وشاملةً بالمعجم التاريخي في زمن التنزيل.

والملاحظ أنَّ جاك بيرك كان يعود من آن لآخر للبحث عن معنى إحدى ألفاظ القرآن الكريم إلى مثل هذه القواميس أو المعاجم فينقلُ عنها دون التنبه إلى تغير السياق الزَّمني و ـ وبالتبعية ـ التغاير في الفهم، فضلاً عن أنَّ القاموس لا يُعطي المعاني النصية، بل مجرد دلالة ألفاظٍ، كما أنه كان يعتمد على فهمه لمفردات المعجم اللغوي العربي دون درايةٍ كافيةٍ.

الأكثر من هذا أن ترجمته كانت تشير من آن لآخر ـ خاصةً في الهوامش ـ أن هذه الكلمة أو تلك لها معنى كذا لدى المعجميين العرب. بل إنّ هذا ردَّدَه بكثرةٍ في محاضراته التالية في دفاعه عن نفسه (إعادة قراءة القرآن)، إذ يلاحظ أنه في المحاضرة الثانية عن الزمن في القرآن لا يكتفي

---

(1) «والمعنى المعجمي: هو المعنى المفرد الذي للكلمة خارج السياق في حالة إفرادها، وهو يعد ثمرة لتضافر اشتقاقها وصيغتها الصرفية. وإذا كانت الصيغة الصرفية إحدى ركيزتي المعنى المعجمي، كان المعنى الوظيفي المنسوب إلى الصيغي عنصراً من عناصر المعنى المفرد للكلم».

(أنظر المزيد في كتاب: البيان في روائع القرآن، تمام حسان، جزءان، عالم الكتب، القاهرة ط 2/ 2000)، ص 9 ـ 289؛ وأيضاً: اجتهادات محمد أركون في كتاب (محاكمة جاك بيرك، المصدر السابق)، ص 133.

بالعودة إلى مقولته أن أصل هذه الكلمة الفقهي كذا (بحسب المعجميين) وإنما جاوز هذا إلى العودة إلى عديد من المصطلحات الغربية نفسها كان يستدلُ بعبارةٍ أو لفظةٍ من هيجل - في نفس المحاضرة - فيخلط بين المعنى الزمني والمعنى الغربيّ، جامعاً بين تباين المرجعيات والألفاظ في آن واحد.

وكثيراً ما كان يخلطُ هذه الأزمان بأزمان أُخرى، وهو ما كنا نجده حين يستشهد بقرائن توراتية وإنجيلية بل ويونانية قديمة فضلاً - كما أشرنا - عند ترديد إشارات ومجتزءاتٍ من التاريخ الغربيّ المعاصِر لنا.

إنّ غياب المعجم التاريخي واختلاط الزمن العربي بالغربي في التفسير حال بين جاك بيرك وبين التصويب الذي كان يدعو إليه دائماً.

ويشير عبد الله العروي إلى هذا حين يسميه (غياب إرادة استكشاف المفهوم القاموسي)[1]، فمع أنّ بيرك كان يعود لمثل هذه القواميس، متسلحاً بالمنهج الفيلولوجي وإن يكن السياق الفيلولوجيُّ ينتمي إلى الزمان الذي يعيش فيه، فإنَّ مرور آلاف السنين على وضع الألفاظ في مظانها أو دلالاتها يحول دون الوصول إلى المعنى المراد.

إننا أمام هوة زمنية بعيدة تحول دون الوصول إلى تفسير صائبٍ عبر القراءة، خاصةً إذا كان المترجم لا يتنبه بالقدر الكافي - ربما لتغاير المرجعية اللفظية - إلى اختلاف دلالة الألفاظ، فالمعروف أنَّ المعاني تتولد عن تناسق الألفاظ فيما بينها.

ولنضرب مثالاً جاء في كتابات أكثر منتقدي جاك بيرك، ونقصد به استخدامه للفظة فرنسية معاصرة للتعبير عن لفظة قرآنية لها دلالاتٌ مغايرة.

يقول تقرير اللجنة الأزهرية ما يلي: في آية 25 نقرأ:

.. استخدم كلمة «ثقب» للتعبير عن تمزق قميص يوسف الذي: قُدَّ مِنْ قُبُل.

وما لبث أن استخدم في آية تالية في نفس المعنى معنى آخر لكلمة

(1) المنهجية والعلوم الإنسانية، المصدر السابق.

دُبُر: في آية 28 نقرأ:

.. استخدم كلمة «ممزقاً» لنفس المعنى: قُدَّ مِنْ دُبُر.

ترجمة الآية 25 تقول:

- elle lui dechira la chemise par-derriere

وترجمة الآية 28 تقول:

[1]- Quand eut vu que la chemise etait trouee par-derriere,......

والحريُّ بالمتخصص هنا أن يعجب من عدم دقة بيرك إلى درجة الريبة، حتى أنّ د. زينب عبد العزيز تقول: (ـ لماذا التغيير والنص واحد؟ تُرى هل جاك بيرك الضليع في اللغة العربية ـ على حدِّ قوله ـ لا يعرف أنَّ: قَدَّ الثوب يعني شَقَّهُ طولاً وأنّ كلمة trouee التي استخدمها معناها: يثقب أو يخرق؟! وأنَّ الفرق شديد الوضوح والاختلافِ بين شقِّ الثوب طولاً وبين خرقه؟!)[2]

وحين يواجه جاك بيرك بهذه الترجمة المريبة، نجده يقول مستسلماً فيما يبدو:

(ـ أنا أقبل المناقشة وأنّ هناك أشياء أستفيد منها. لستُ معصوماً.. خصوصاً في عمل ضخم يمكن أن أُخطئ في ترجمات آيات عِدّة وأسعى إلى تصحيحها بالطبع و..)[3].

وهو ما يشير في التحليل الأخير إلى أنّ غيابَ المعجم التاريخي يمكن أن يضاف إلى غياب المعجم اللغوي في آن واحد فتنجم الأخطاء التي هي ـ بالضرورة ـ نتاج حسن قصد، وليس نتيجة سوء نيةٍ مبيَّت. إنّ القراءة الغامضة هنا مسؤولة عن تفسير غير واضح.

غير أنَّ فهم الغرب لنا لا يجب أن يُنسينا أن فهم الشرق لنفسه يسهم

---

(1) Ibid., p. 247.

(2) أنظر إلى تقرير اللجنة الدينية، ص 3؛ أيضاً أنظر: زينب عبد العزيز، ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك، دار الهداية، ط 2، ص 24.

(3) حوار الاستشراق، المصدر السابق.

أيضاً في هذا التفسير. فإذا كان الغرب يرانا (من وجهة نظره) بهذا التفسير الذي يشوبه ـ أحياناً الخطأ ـ فمن المؤكد أنّ مَنْ يثبت هذا الخطأ في مرآة التفسير عندنا هو مسؤوليتنا نحن في فهم الآخر. وهو ما يصل بنا إلى فهم جديد لهذه الترجمة.

4 ـ كيف نرى الآخر؟

وكما أن (وجهة) نظرنا في الغرب تظل جزءًا من تفسيره وتحديد موقفه منّا، فإنّ الموقف الذي نتخذه من ترجمة جاك بيرك ـ بالتبعية ـ يسهم في تأكيد هذا التفسير.

وبدون استطرادٍ طويل، فإنَّ ترجمة القرآن ظلت قضية هامة في عصر النهضة العربي منذ قرن ونيف حين فرضت علينا القضية فرضاً أثناء البحث عن الهوية، دون أن نتخذ مواقف ثابتة فيها، ومن ثم، ظلت القضية معلقة، ونستطيع أن نعود إلى صحفنا القديمة لنرى ـ على سبيل التمثل ـ انقساماتٍ عديدة حول الترجمة أو نقل المعاني كما قرأنا للشيخ مصطفى المراغي ومحمد فريد وجدي وغيرهما على صفحات الأهرام والمقطم حيث بدت القضية تفرض نفسها دون أن نجد لها إجابات حاسمة.

وإذا كنا ندين ترجمة جاك بيرك ونتهمها بتشويه النص الآن، فإن هذا الاستنكار يمثل موقفاً ذاتياً كما أسلفنا لعدم وجود الأدوات المناسبة المعترف بها. وفي حين نهاجم هذا المستشرق أو ذاك لا نفعل بأنفسنا ما يُسهم في اكتشاف الذات وتعميقها، وإذا بنا نسعى دائماً إلى تأييد نظرية (المؤامرة) في حين يسعى غيرنا في تحويلها إلى واقع نلوم الآخر عليه من وجهة نظر الذات ولا نلوم الذات من وجهة نظر الذات.

وهو ما يصل بنا إلى هذه الحقيقة التي نعيش فيها، أننا لم نقم بإلقاء الضوء على هذه الترجمة أو تلك بعيداً عن الاتهام وتجسيد مطامع الآخر، لم نفعل شيئاً لتأكيد ذاتنا للدخول إلى المحاورة أو المكاشفة مع الآخر.

إنّ من عاش في النصف الأول من التسعينات يلاحظ أن الضجة الكبرى

كانت تقوم وهي تتهم جاك بيرك بأنه عدو للإسلام.

إننا لا نلغي (وجهة نظر) الغرب بالنسبة إلينا بشكله التقليدي الذي تعرفنا عليه في كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد، لكن لا بد أن نتنبه إلى أنّ هناك استشراقاً جديداً، والأدق أن نقول عدد كبير من الباحثين المعاصرين بعضهم يرتبط بهذه الفئة المعروفة، لكن منهم من يحاول الكتابة عن الشرق والتعرف عليه بدون سوء النية، أو موقف مسبق. وقد عرفت عدداً من الباحثين (الذين يرفضون كلمة الاستشراق خاصة في فرنسا وإسبانيا) ممن يحاولون فهم الواقع العربي لا الارتباط بأغراض دينية صليبية أو الانتماء لمراكز مخابراتية.

فلا بد أن نعترف أنَّ المعيار الرئيسي، والأوحد في غالب الأحيان الذي تُقاس به قيمة المستشرق عند العديد من مثقفينا خاصة في المجال الديني هو «مدى اقتراب المستشرق أو ابتعاده عن تعاليم الإسلام، ومدى تمجيده للعرب أو تنديده بهم. وفي معظم الحالات تنسى القيمة الذاتية، والعلمية، لأبحاث المستشرق إذا كان ما يكتب يبتعد كثيراً عن أصول العقيدة. ويتم الحكم عليه من المنظور الديني وحده»[1].

وبالتالي، فإننا لا نجد في أيّ باحثٍ أو مترجم غربيّ إلا انعكاساً لنزعة العدوانية الغربية منا، ومن ثَمَّ، لا نسعى إلى فهم ما يكتب عنا، وأظهر مثالٍ على هذا الآن هو هذه الترجمة لجاك بيرك، التي أسهمنا فيها أكثر من صاحبها، فغدا المترجم عدواً للإسلام دون أن نتنبه لما في الغرب من نظام معرفي يجب أن نتجه إليه قبل أن نرفض ما يأتي في تفسيرات الآخر عنا، أو صبغها بصبغة مبالغة.

وعلى هذا النحو، يكون علينا أن نشهد في فترة نشر الترجمة كتاباتٍ كثيرة، وصرخات مستمرة، دون أن نفهم شيئاً مما يحدث، فقد جند عدد من الصحف، وراح عدد كبير عندنا ممن يحسبون على المثقفين يزيدون من الضجة أو اتهام جاك بيرك الذي كان يسمع هذا كله وهو يسأل من يهمهم الأمر في مصر ألم يروا ترجمات مُريبة لإسرائيليين ومعادين للإسلام ليست

(1) فؤاد زكريا، مجلة فكر، 10/ 1986؛ أنظر دراسة (نقد الاستشراق)، ص 33.

نزيهة على الإطلاق: ماذا فعلتم حينما قرأتم هؤلاء؟

ولم يلبث أن أجاب: (ـ لن أنتظر الإجابة عن سؤالي، لأنني أعلم يقيناً أنكم لن تردوا بشيء، فأغلب الظن أنكم لا تقرأون..)[1].

ورحل جاك بيرك دون أن يناقشه أحد..



(1) محاكمة جاك بيرك، المصدر السابق، ص 103. أنظر مقالة الأهرام لجاك بيرك في هذه الفترة. فقد جاء في حوار نشر معه بالأهرام: (.. وفي العصر الحديث، ظهرت ترجمات عديدة، لعل آخرها ترجمة الإسرائيلي أندريه شوراكي، والفرنسي من أصل لبناني رينيه خوام، وما يدهشني حقاً أن هاتين الترجمتين ـ على وجه الخصوص ـ ليستا دقيقتين، كما أن ترجمة شوراكي ليست نزيهة على الإطلاق، ورغم ذلك لم يهتم أحد في العالم الإسلامي، وكنت أنتظر ممن هاجموني في مصر، أن ينتبهوا إلى هاتين الترجمتين، خصوصاً أن بمقدور الناقد المدقق أن يقول فيهما الكثير. ويطيب لي أن أطرح سؤالاً ـ في هذا الخصوص ـ على من اتهموني بالعداء للإسلام تلك التهمة التي يقشعر منها بدني ـ وأقول: ـ ماذا فعلتم عندما قرأتم ما كتبه كلود كبليو تحت مادة «قرآن» في الموسوعة العالمية، وما كتبه الآخرون في الموسوعة البريطانية وما تمتلئ به مجلات الاستشراق من هجوم على الإسلام ونبيه الكريم؟) ولم يتلق جاك بيرك إجابة حتى اليوم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

رودنسون والإسلام: من حتميّة ماركس إلى فضاء ماكس ڤيبر

رضوان جودت زيادة

«إنّ الإسلام لن يستطيع الإفلات من أزمته المادية والثقافية والمعنوية إلا إذا جدّد نفسه حتى الأعماق، وهذا التجديد يحتاج إلى وجود مسلمين مؤمنين يكافحون ضد التفسيرات الرجعية للإسلام، الملفوفة في ثنايا راية الدين والتقاليد والأخلاق السلفية».

لكن كيف يتم هذا التجديد في الأعماق؟ إنه لن يتم بغير الأيديولوجية الماركسية، هذه الأيديولوجية التي أثبتت، برغم انحرافاتها، أنها في العالم الحديث أكمل أيديولوجية معبّئة علمانية للتقدم[1]. هذا ما انتهى إليه رودنسون في كتابه «الإسلام والرأسمالية» الصادر في عام 1968 في طبعته العربية، فكيف أصبح رودنسون في كتابه الحديث «الإسلام سياسة وعقيدة»[2] والصادر عام 1996 في طبعته العربية أيضاً؟!

يجد رودنسون نفسه مضطراً في المقدمة إلى تحديد الأرضية المعرفية أو المنهجية التي يقف عليها، أو بتعبيره باختصار «من أي موقع أتكلم» مما يوحي مبدئياً أن تحولات جذرية على صعيد المستوى الفكري والمنهجي قد مرّ بها، وأنه بحاجة الآن إلى «بيان للموقف» حتى لا تتم قراءته من مواقعه

---

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ترجمة: نزيه الحكيم، (بيروت: دار الطليعة، ط4، 1982)، ص 203 ـ 204.

(2) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة: أسعد صقر (بيروت: دار عطية، ط1، 1996) وسنحيل إلى هذا الطبعة دوماً ضمن النص بذكر الصفحة فقط للاختصار.

السابقة، وحتى لا يُحمَّل إرثاً هو أول الداعين إلى إعادة التفكير فيه والتحرر منه: «يعرف الكثيرون أني كنت (ماركسياً) معلناً خلال عشرين عاماً، وأني ولدت في أسرة وعالم فكريين ماركسيين، غير أن الأحداث ساعدت شيئاً فشيئاً وببطءٍ شديد، وربما ببطءٍ أكثر مما يجب، على انفصالي عن هذا المنظور، وقمت بعملية فرز، وأستطيع أن آخذ عنوان كتاب بنديتو كروتشه الشهير: «ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل؟» وهذه هي وجهة النظر التي وصلت إليها الآن مما يسمى (الماركسية)»، ص 17.

ولكن إذا كان رودنسون قد خرج عن الماركسية أو تاب عنها، فإلى مَ ينتهي الآن، ووفق أي منهج ستتم قراءته للإسلام، على اعتبار أن رودنسون ينتمي إلى «جيل المناهج» إذا صح هذا التعبير.

ـ هذا الجيل الذي يجد نفسه مسوقاً لتطبيق المنهج الذي يعتقده أو يؤمن به سواءٌ أكان وضعياً علموياً (نسبةً إلى أوغست كونت) أو دوركهايمياً (نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي الشهير دوركهايم) أو ماركسياً أو بنيوياً على كل ما يخضع لنطاق المعرفة أو ما يدخل في دائرة البحث، إن رودنسون يرى نفسه الآن عاملاً على تطبيق «مبادئ كونية» في الحكم العقلي والمساواة. ص 19.

غير أنه لا يريد أن يتوقف للحظة لينظر فيما أسماه «بالمبادئ الكونية»، من أين استمدت هذه المبادئ كونيتها وشرعيتها؟ وهل هناك معرفة عالمية؟ ومن يفرض هذه المبادئ ويعمم تلك المعرفة؟ إنها أسئلة لا تطرح نفسها عليه، لا لشيء إلا لأنه يفكر من داخل الدائرة المركزية الغربية، التي ترى في المعرفة التي تنتجها معرفة عالمية، لا تنطبق عليها شروط السياق الغربي الاجتماعية والاقتصادية والسياسة في إنتاجها، من هنا تغدو هذه المعرفة صالحةً للتصدير لكل الشعوب وقابلةً للتطبيق على كل المناهج، ليس هذا فحسب، بل يجب أن تغدو معياراً في تطور وتقدم الشعوب خارج الدائرة، بحيث تصل الشعوب التي تقطع درجات في الوصول إلى هذه المبادئ على مراتب أعلى في هذا السلم النبيل، وبذلك تكون كل الشعوب التي اختارت

لنفسها نسقاً آخر في التطور والتقدم خارجاً عن هذا النسق الحداثي الغربي، شعوباً تحافظ على «خصوصية» زائفة لا وجود لها.

مهما يكن فإن رودنسون لا يكتفي في عرض منهجه بالاعتماد على الدفاع عن «المبادئ الكونية»، بل إنه يكشف لنا تأثره الخاص بماكس فيبر وخاصة في أطروحته حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»[1] إنه يرى أن «تنظيراته السوسيولوجية هي أكثر انطلاقاً وأعظم اتساعاً من تنظيرات ماركس»، ص 21.

في الواقع يركز فيبر في تفسيره لغياب العلاقات الرأسمالية عن المجتمعات المسلمة على الدور الذي لعبته السلطة المحاربة، إن في بناء الإمبراطورية الإسلامية أو في تحديد نموذج الحكم الذي ميّزها، ولقد تناغم الاثنان مع نموذج ديني شديد التعبئة، بطموحه الكوني، وبطابعه الوحدوي، وبأهمية بعض مؤسساته كالجهاد[2]، ويرى بريان تيرنر أن إشكالية السوسيولوجيا الفيبرية هي إشكالية «هيغلية» تجد تعبيرها المعاصر في الأطروحة «التي تقول بأن التشكيلات الاجتماعية التي تأثرت بـ «الإسلام الكلاسيكي» بشكل لا يمحى، لا توجد لديها بنية طبقية حقيقية، ولا ثورات، ولا تاريخ، إلى الحين الذي تُدمج فيه النظام العام لعلاقات الإنتاج الرأسمالية»[3].

وبناءً على ذلك يصوغ ماكس فيبر مفهومه لـ «المجتمع الميراثي» بناءً على الفارق الموجود بين الاقتصاديات الإقطاعية الغربية والاقتصاديات الميراثية الشرقية والإسلامية، فبسبب «المجتمع الميراثي» في «دار الإسلام» أخفقت

---

(1) انظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د، ت]).

(2) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996)، ص 34.

(3) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق. ترجمة يزيد صايغ، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1981)، ص 15 ـ 16.

عملية التحول التجاري والتطور الرأسمالي، فالإسلام حسب فيبر لم يتطلب (الزهدية) التي تطلبتها (البروتستانية)، إضافة إلى أنه منع عملية التطور التجاري والعقلنة، فغياب الرأسمالية ـ التي تعني التطور هنا ضمناً لدى فيبر ـ يترادف مع غياب الزهدية أو الروح البروتستانتية، ومن المعروف أن فيبر صاغ مفهومه للمجتمع الميراثي في ضوء تركيز خاص على تركيا العثمانية، وتأكيداً لنقده للماركسية، في مفهومها لـ (نمط الإنتاج الآسيوي).

وهكذا تبدو نظرية (النمط الميراثي) لماكس فيبر متاخمة لنظرية (نمط الإنتاج الآسيوي) عند ماركس وإنجلز، فالنظريتان تشخصان الشرق على أساس التطور الذي شهده الغرب، وبمعنى آخر فإن «الغائية التاريخانية الغربية هي التي تتحكم بصياغة هاتين النظريتين، فماركس يرى أن دخول العناصر الديناميكية للرأسمالية الغربية في المجتمعات الآسيوية سيحول الركود التاريخي لآسيا تحولاً جذرياً[1]، وفيبر ينتهي إلى أن غياب التشكيلات الاجتماعية في دار الإسلام محكوم مسبقاً بغياب الروح البروتستانتية».

إن النظريتين لم تكونا إفرازاً لتجربة داخلية للمجتمعات الشرقية، أو نتيجة تحليل علمي لهذه المجتمعات، بل هي بالأصح فرضيات «استشراقية» أملتها رؤية التاريخ عبر أوروبا، وصاغتها مقتضيات الاستيناء الغربي للشرق على حد تعبير إدوارد سعيد. وهكذا يبدو «الفضاء» الفيبري الذي يدعيه رودنسون، ويجد نفسه أنه أصبح يتكلم من داخله، هذا الفضاء التخيلي يتحول إلى حتمية وفرضية مصوغة مسبقاً ومحكومة بعقدة استشراقية، ناتجة عن إدراك مبسط، إدراك ساد عن الإسلام في أوروبا القرن التاسع عشر كما يرى برتران بادي.

وإذا رأى القارئ أننا جبهناه بحكم مسبق، فإننا نؤخر مثل هذه الإطلاقية إلى حين عرضنا لأهم النقاط الرئيسية التي وردت في كتاب رودنسون السابق.

---

(1) محمد جمال باروت، أطياف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة، (حلب، دار الصداقة، ط1، 1996)، ص 58.

يتألف الكتاب من إحدى عشرة دراسة أو مقالة، **تختلف في طولها** وقصرها، بحيث لا تتجاوز بعض المقالات ثلاث صفحات مثل (حول الإرهاب، حيث يتخذ الإسلام ذريعة) وتتعدى بعض المقالات الخمسين صفحة. مهما يكن فإننا سننطلق من دراسة الأولى (من النبي محمد (ص) إلى الإسلام السياسي القائم اليوم) والتي كتبت عام 1980، إن رودنسون يرى أن الغربيين ميالون إلى الحكم على جميع الأديان بحسب النموذج الذي ألفوه كثيراً، وهو المسيحية، غير واعين لاختلاف الإسلام عن المسيحية، فالإسلام لا يقدم نفسه كمجرد رابطةٍ بين المؤمنين الذين يعترفون بالحقيقة ذاتها وحسب، بل كمجتمع شامل. وإذا كانت المسيحية قد ولدت كنحلة صغيرة بعيدة عن مركز الإمبراطورية، ولم يبتغ مؤسسها إنشاء دولة أبداً، بل ألح على ضرورة احترام أطر الدولة القائمة، فإن الجماعة الإسلامية هي على النقيض من ذلك، فقد ولدت في مجتمع قبلي لا دولة له، وكانت مجبرة تقريباً بحكم الظروف على الانتظام في دولة، وفي الوقت نفسه كانت جماعة المؤمنين ذات بنية سياسية أي دولة، وعندما يصبح المرء مسلماً يكون قد انضم في الوقت ذاته إلى الحركة ذاتها، هذا على صعيد إشكالية التأسيس في كل من الإسلام وأوروبا، أما على صعيد التطور التاريخي، وانتهاءً بالقرون الأخيرة فإن الغرب المسيحي شهد العلمنة أثناء سيرورة طويلة انتهت بعزل الدين الكنسي عن المجتمعات أما الإله في الشرق فإنه لم يمت «بل إن التدين أو الإحساس بالانتماء إلى جماعة المؤمنين لم يضعف» إلا بين النخب المتأوربة، وحصيلة لذلك فقد بقيت الهوية الإسلامية حية وقويةً. ص 38.

ثم ينتقل رودنسون لدراسة الفكر السياسي خلال مراحل التاريخ الإسلامية، وآليات هذا التفكير ونتائجه وانعكاس ذلك على الحياة اليومية المعاشية، إنه يرى أن «النصوص الشرعية توحي كقاعدة عامة بالخضوع لطاعة الإمام حتى ولو كان غير عادل، وسوف يعاقبه الله على ظلمه ويجزي المؤمنين على طاعتهم»، ص 46، فالأمر إذاً حسب ما ينتهي إليه معلق بورع ولاة الأمر وعدلهم وقيمهم الأخلاقية، طريقة التفكير هذه خلقت لدى عامة الناس شعوراً بالاستكانة والتواكل وعدم الرغبة في التغيير.

ويضيف أيضاً «إن أدنى معرفة بتاريخ الشعوب الإسلامية تظهر أن الإسلام لم يضع حداً قط لمنافسات وصراعات التجمعات الأولية، سواء كانت قبائل أم دولاً، بل أسهم في تزويدها بحوافز إضافية، حين تدعي كل جماعة الأخذ باتجاه معين للإسلام، وأنها تقوم بتطهير للدين». ص 49.

ويبدو التماهي هنا واضحاً لدى رودنسون بين النص التأسيسي وبين تطبيقاته المتعددة والمختلفة، إذ إن استثمار نصٍ معين من قبل أيديولوجية معينة بغية تحريض الخيال الجمعي وكسبه، وما يرافق ذلك أيضاً من توظيفٍ للرأسمال الرمزي، مختلفٌ تماماً الاختلاف عن شرعية هذا الاستثمار وأحقيته، وهنا بالضبط تكمن وظيفة الباحث في التمييز بين المعرفي والأيديولوجي وكشف المماهاة التي تدعيها السلطة أو غيرها بينهما.

إلا أن رودنسون كما غيره من المستشرقين يأخذون «استقالة ابستمولوجية» على حد تعبير محمد أركون عند دراسة العالم الإسلامي، بمعنى أنه عندما توضع مشاكل هذا العالم على طاولة البحث فإن أغلبية التطبيقات الاجتماعية والنفسية الحديثة وما استجد من العلوم الإنسانية تبقى غائبة عن التفكير وتدخل دائرة اللامفكر فيه لحساب دائرة المفكر فيه التي لا تتجاوز القراءة السطحية والتبسيطية للأمور ومن ثم تعميمها وجعلها حالة عامة وشاملة لكل زمان ومكان.

فها هو رودنسون عند حديثه عن السيرة النبوية وما داخلها من أحاديث يكتفي بالقول: «لقد كان العلماء والمسلمون يعرفون ويقولون، حتى في العصور الوسطى، أن جزءًا كبيراً من هذه المدونة ليس صحيحاً، وقد بذلوا جهوداً لتنقيتها بحسب معايير غير كافية وقابلة للنقاش، وهكذا نسبت للنبي ﷺ معايير لم يفكر بها قط» ص 52.

يعتقد رودنسون بذلك أنه كثَّف دراسته لعلم الأصول والأحاديث ليخلص بهذه السطور إلى خلاصة عامة على الغربي ـ كما على المسلم ـ أن يؤمن ويعتقد بها، وينسى أنه يمارس بذلك تعمية واضحة يفقد من خلالها كل مصداقية، وينفي عن نفسه كل منهجية علمية مهما ادعى أنه حليفها وأنه لا

يني يتلمس طريقها.

إنه ينهي دراسته بسؤالٍ للمستقبل، تختزل إجابته الواقع الإسلامي وتستشرف آفاقه في نفس الوقت: «إن العالم الإسلامي سيندمج في العالم الغربي، حيث سيبقى التفوق القائم، وسيهزم الذين سيستمرون في معارضة هذا الحل، وسيكون الإسلام بكل بساطة واحداً من المعتقدات، واحداً من الأديان الكبرى، يفيء إليه المشاركون في الثقافة الصناعية العالمية التي صنعها الغرب ونشرها، ليبحثوا عن ملاذ أخلاقي وإلهام روحي». ص 67.

وهكذا يخلص إلى نفس النهاية التي أخذها على الغربيين وهي أنهم يحكمون على جميع الأديان بحسب النموذج الذي أَلِفوه (المسيحية)، وينسى هو نفسه أن ما انتهى إليه هي صيغة تنطق بنفس اللغة وإن تكلمت بمفرداتٍ مختلفة.

أما دراسته الثانية، «العالم الإسلامي، تحدي الجغرافيا السياسية» فتنطق صراحة بما حاولت أن تخفيه الدراسة الأولى في ثناياها، إنها تنتهي بهذه اللغة التحذيرية اللهجة: «إن هذا الوضع المعقد والدقيق (ويعني غياب عامل الوحدة الإسلامية) هو الذي يجب على الممارسين ومراقبي السياسة الدولية أن يأخذوه بالحسبان، وليس هذا بالأمر البسيط ولا السهل، ولكن من الأفضل أن نعيه بدلاً من أن نتخذ واحداً من هذه المخططات الملائمة التي تضل الفكر والعمل دليلاً». ص 52.

إن رودنسون يبدو هنا وكأنه منظر للسياسة الغربية يحذرها من مخاطر وحدة العالم الإسلامي، وينبهها إلى ضرورة وضع استراتيجيات هادفة لمنع ذلك من الحدوث، فهل بعد ذلك كثير كلام عن براءة المعرفة ومدى علاقتها بالسلطة حسب ما يتساءل دائماً إدوارد سعيد[1].

أما الدراسة الثالثة (الانقسامات السياسية في الإسلام كبؤر عقائدية)

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط4، 1995).

والرابعة (العالم الإسلامي والسياسة أساس المشكلة) فهما تكرار لنفس الأفكار التي وردت في الورقتين السابقتين مع العلم أنهما كتبتا بفترة طويلة. أما الدراسة الخامسة فإنها تطرح (مفهوم الأقليَّة)، إذ يرى رودنسون مقاربة هذا الموضوع من منطلق التمييز بين دولتين في العالم الإسلامي التقليدي، الدولة المثالية التي هي دولة الحقيقة، ودولة الواقع التي هي دولة القوة، «في البداية من المفروض أن تكون الدولتان متطابقتين، ثم وضعت الفوارق فيما بعد، وتم الاعتراف بوضوح بالتباعد بين المفهومين». ص 113، بناءً هذا على التصور فإنه «لا مجال لحقوق الأقلية أو الأكثرية، إذ إن دولة القوة تعطي السلطة للأقوى، أما دولة الحقيقة فتشرع السلطة لأولئك الذين يملكون الحقيقة». ص 113.

ويرى رودنسون أن في ذلك تباعداً نظرياً عن المفاهيم المسيحية، هذا التباعد فرض نتائج تطبيقية خلال تاريخ العالم الإسلامي ليس آخرها غياب الحرية والمساواة داخل المجتمع الإسلامي وعدم حصول الأقليات على حقوقها، لذلك يوصينا رودنسون، «باتباع النمط الغربي للأمة ـ الدولة بحذافيره» ص 120، لأنه وجده الذي يحقق الحرية والمساواة الكاملتين للمجتمع «بناءً على تحقيقه لتجانس الأمة، ذلك أن المجتمع الإسلامي لا يحقق تجانس الأمة ويجعل وضع الذمة غير محتمل». ص 120. ولكن ذلك لا يتم تحقيقه بغير العلمانية كطريق وحيد و«معظم البلدان الإسلامية تكون الأكثرية مسلمة والأقوى هم أيضاً مما يجعل العلمانية في خطر كبير». ص 121.

هكذا لا يبقى الحل إذاً سوى الديمقراطية كحلٍ لتناقضات الدولة غير المتجانسة. غير أنه ـ للأسف أيضاً ـ «في الديمقراطية يكون القرار معتمداً على الأكثرية، وهذا مقبول في دولة متجانسة، ولكن مشاكل خطيرة جداً تبرز عندما تكون هناك دول داخل الدولة»، ص 123، كما هي الحال في معظم مجتمعات العالم الإسلامي. بذلك تصبح كل الحلول مسدودة وغير ممكنة التحقق في مجتمعات العالم الإسلامي (غير المتجانسة)، فالعلمانية نتيجتها الإخفاق، والديمقراطية في تطبيقها شرٌّ كبير، فلم يبق إذاً لهذه المجتمعات

سوى محاولتها الاحتذاء بالنموذج الغربي ـ دون أن يدرك رودنسون أن العلمانية والديمقراطية هما صناعة غربية بالأساس ـ علّها تستطيع الاقتراب من الفردوس الغربي.

وفي دراسته السادسة تطبيق لمفهوم الطائفة السابق على المجتمع اللبناني، والسابعة بحث في (التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي) مستدركاً في البداية على علماء الاجتماع الذين يرغبون بالتأكيد على أن لغات المسلمين لا تحتوي على كلمةٍ لتحديد مفهوم الطبقة، ويؤكد المؤلف أنهم مخطئون في ذلك: «إذ إن استخدام الكلمات ليس مقيداً بأي وجه باشتقاقاتها أو بتداعياتها اللغوية». ص 175، فالكلمة كما يحفر في جذرها، «تشير في الحقيقة منذ العصور الوسطى إلى شرائح من الأفراد مع فكرة التتابع الزمني أو التدرج المتراتب». ص 176، فضلاً عن ذلك فإن الإسلام نفسه كان واعياً لنوع من الفئات الاجتماعية في أجزاء متراتبة، هذه الفئات هي وظيفية وليست قانونية، بمعنى أنها ناتجة عن تراتب «طبيعي» اجتماعياً فيما يشغله الناس من أعمال، «وليس عن وضع قانوني مكتسب منذ الولادة». ص 177، لكن وعلى الرغم من أن العديد من علماء الاجتماع حاولوا إبراز هذا الوجه كتأكيدٍ على أن المجتمع الإسلامي هو مجتمع بلا طبقات، إلا أن ما يجري على أرض الواقع هو على عكس ذلك. لا سيما إذا ما علمنا أن المقصود هو «الوعي الطبقي» الذي يحس به الأيديولوجيون بمجتمعهم، هذه الأطروحة تكشف عن رودنسون الماركسي العقائدي الذي لا يرى في تاريخ المجتمعات الإسلامية إلا تاريخ صراع طبقات، وأن هذا التاريخ أيضاً لا يُفسر إلا من زاوية المنظومة الاقتصادية لإنتاج السلع وإعادة توزيعها، مما يجعلنا في حيرة من ادعائه التخلي عن المنظومة الماركسية وإبقاء مثل هذا النص (مكتوب سنة 1967) ضمن هذا الكتاب.

أما دراساته الأخيرة فإنه يخصصها للبحث في موضوع الأصولية الإسلامية، التي لا يخفي أنها حملت شحنة إعلامية هائلة من التعصب الديني والإرهاب، إلى التشدد العقائدي والفكر التكفيري.

إنه يرى أن الأصولية هي نزعة دائمة في كل البنى الأيديولوجية وإن كانت علمانية: «إذ يمكن لهذه الأصولية أن تستيقظ في كل لحظة، عندما توجد في موقفٍ من اليأس الأيديولوجي العام، وعندما لا يلوح في الأفق أي بديل موثوق وعملي، ولا يبقى إلا الأخطار التي تتكدس والتقهقر الذي يزداد، وهذا بالضبط ما يجري في العالم الإسلامي»، ص 227، إذ إن الوصفات الأجنبية التي آمنت بها النخب المتغربة كحلولٍ لمشاكل التخلف والتنمية والتعليم أخفقت وأحدثت نتائج عكسية، مما استدعى وأغرى المجتمعات بالعودة إلى الوصفات الأصلية القديمة: «ومن هنا جاءت الموجة الجديدة من شعبية فكرة تحقيق الدولة الإسلامية الأصيلة»، ص 231: «فالمعروف دائماً أن الإسلام لم يكن إيماناً وجودياً فحسب كالمسيحية بل هو دين ودولة».

وهنا يجب أن نذكر أن عدداً من المستشرقين ينطلقون من هذه المقولة لا لوصف الإسلام بما هو فيه، وإنما ليبنوا عليها مقولاتهم الأخرى التي تقوم على أنه بما أن الإسلام دين ودولة فإنه لن يستطيع تحقيق العلمنة التي هي طريق الحداثة والتقدم ولا طريق غيرها. غير أن بعض الإسلاميين يتلقفون هذه المقولة «الإسلام دين ودولة» ويؤكدون على أن الغربيين أنفسهم اعترفوا بذلك (والفضل بما شهدت به الأعداء) دون أن يعوا السياق الغربي الذي ترد ضمنه هذه المقولة.

وإذا كان رودنسون من الذين يؤكدون هذه المقولة، فإنه يبرهنها بناءً على السياق التاريخي الذي وُلِدَ فيه الإسلام نفسه، «فالإسلام لم ينقطع يوماً عن كونه أصولياً، فقد ولد في مجتمع كل قبيلة فيه وكل تجمع أولي له وظائف سياسية ويشكل دولة مصغرة». ص 250.

إلا أن الإسلام رغم تأكيده على ذلك، فإنه «لم يقترح أي وصفة سحرية لحكومة إسلامية مرضية تماماً أو منظمة اجتماعية منسجمة، بل إنها تقتصر على قواعد عامة وتبرر أنماطاً من البنى السياسية والاجتماعية المنصرمة، وفي أفضل حال تحسن قليلاً وتمضي مثل جميع الأديان الكونية على تلطيف مزايا

السلطة والثروة باعتدال وإحسان». ص 267.

وكعادته ينتهي كل مرة على التأكيد على مرونة الدين الإسلامي كأي دين من الأديان قادر على التكيف مع ظروف الواقع المعاشي التي تفرض هيمنتها على الدين نفسه وتطوعه ليساير ضرورات التغيير والعصرنة.

هذه المقولة التي نشاهدها كثيراً عند الماركسيين يعود رودنسون لتأكيدها في صيغ متعددة وليس أدل على ذلك من خوفه من تعصب رجال الدين لا سيما إذا وصلوا إلى السلطة ودعوته لتطوير «مذهب إسلامي يساري»، ص 270، كما تطورت مسيحية يسارية إلا أنه لا يتفاءل كثيراً بالأمر إذ «ربما يتأخر ذلك قليلاً». ص 270.

وأخيراً يحق لنا أن نسأل القارئ كيف سينتهي في فهمه للعالم الإسلامي بناءً على توصيف رودنسون في كتابه؟!

إن القارئ سيخرج بمجموعة من المقولات الجاهزة تبدأ من أن المجتمع الإسلامي مجتمع مغلق لا تنفع فيه الوصفات السحرية كالعلمانية والديمقراطية ولا تجدي في تطويره أية أيديولوجيا، حتى الأيديولوجيا الماركسية بخل علينا بها عندما ادعى أنها ستتأخر في ظهورها في داخل العالم الإسلامي.

وما أنتهي إليه هو أن مقولة «نهاية الاستشراق» وكما شاهدنا، أقرب إلى الطوبى منها إلى الحقيقة، وسيظل هناك غرب ما دام هنالك شرق، وستظل المعرفة بينهما ملتبسة لا يؤسسها ولا يبنيها إلا الصراع.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جدل المعرفي والتربوي:
نحو قراءة نقدية لأطروحات أنثروبولوجية

محمد فاوبار

ماذا يختفي من خلال الاستراتيجيات النظرية والمنهاجية ومجالات الدراسة في الخطاب الأنتروبولوجي الغربي الذي يتخذ الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية للعالم العربي موضوعاً للدراسة والتحليل؟ من ينتج الخطاب على من؟ من يصوغ الأسئلة وما هي علاقة النسق اللسني الذي تصاغ فيه معرفة الأنتروبولوجي بالأنساق اللسنية للمبحوثين؟ كيف تبنى علاقات القوة بين الغرب والعالم العربي على أساس المعرفة والسلطة؟ إذ لا ينبغي النظر إلى علاقة الباحث الأنتروبولوجي بمبحوثيه العرب والمسلمين وبأنساق الثقافة كمجرد علاقة معرفية تواصلية قد يتجلى عن طريقها التناقض واللااستمرارية بين الرؤى والتمثلات لكل من الأنا المتعدد والآخر المختلف. وإنما هي أي العلاقة تحتضن علاقة أعم بين الغرب والشرق تقوم على إدارة التحكم الغربي وتتوسل في ذلك إلى علاقات القوة وعلاقات المعنى والرموز.

تقوم المعرفة الموجهة من الغرب إلى الشرق على أساس توزيع جيوسياسي للتشكلات الخطابية وبنيات الواقع العربي/ الإسلامي بين مجال خطابي/ معرفي يدرس النصوص هو الاستشراق، ومجال خطابي يقدم على أنه مختلف هو الأنتروبولوجيا تقوم بدراسة الأنساق الثقافية والاجتماعية وتمثلات البشر كجزء من هذه الأنساق. أليست الأنتروبولوجيا/ الإناسة في هذه الحالة امتداداً موضوعياً للاستشراق؟ من المفيد هنا إيراد أطروحة الباحثة ليلى أبو لغد عند استعراضها لدراسة ديل إيكلمان التعليمية حول السيرة

الاجتماعية لقاضي مغربي تقليدي: «الخطر هو أن جاذبية الاستشراق الكلاسيكي باختياره للنصوص واختباره لها على حساب الإسلام الإثنوغرافي المشاهد قد يفقد التوازن ويسحب علماء الأنثروبولوجيا بعيداً عن دراسة الممارسات والمعاني والسياقات الاجتماعية»[1].

إن السياق العام لطرح هذه التساؤلات هو ضرورة إرساء سوسيولوجية وأنتروبولوجية للاختلاف تقوم على تفكير نقدي متواصل يزاوج بين البحث النظري والميداني، والحوار المستمر مع الأنتروبولوجيا والاستشراق الغربيين على أسس علمية وثقافية دينية وسياسة. من هنا، فإن موضوع هذه المقالة هو مقاربة نقدية للعمل الأنتروبوجي الذي قام به الباحث الأمريكي ديل إيكلمان حول «المعرفة والسلطة بالمغرب» وهو يتضمن ضبط العلاقة بين الأسلوب العام للمعرفة الدينية الذي كان المدرسون التقليديون ينقلونه، والسياق الاجتماعي الذي يتم فيه استخدام المفاهيم أي الوسط القروي المغربي[2].

لذلك ستقتصر هذه المقالة على تحليل أربعة عناصر:

1 ـ السيرة وثيقة اجتماعية: إضاءات منهجية.

2 ـ السياق الاجتماعي من المحلية إلى السكونية.

3 ـ العلاقات الطلابية/ الأفقية: التشارك/ الانقسام.

4 ـ مسؤوليات رجال التعليم معرفياً وسياسياً.

1 ـ السيرة وثيقة اجتماعية: إضاءات منهجية.

من أهداف الطرح السيري في الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع إعادة تشكيل تواريخ الأفراد بناء على مصادر مختلفة، وتفسير مسارات هذه التواريخ

(1) ليلى أبو لغد: المجالات النظرية في أنتربولوجيا العالم العربي ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، مجلة الحوار، ملف العلوم الاجتماعية وحقلها العربي الإسلامي، السنة التاسعة، العدد 32/ 33 ربيع/ صيف 1994، ص 49.

(2) D/F. Eickelman: Knowledge and Power in Morocco. Princeton University Press. Princeton. New Jersey 1985, p. 9.

ضمن سياق العلاقات الاجتماعية مع استحضار الاختلاف في الرؤية والمنهج. وهو يتخذ عدة أشكال وتقنيات منهجية منها الكتابة الذاتية، أو سرد حياة فاعل اجتماعي ثقافي وتدوينها وضبطها وتأطيرها ضمن سياق أكثر موضوعية. لأن عمق التحليل يستوجب المراوحة الأبستمولوجية بين المقاربة الفنومنولوجية والمقاربة الموضوعية، وفي مجال الأنتروبولوجيا بين اللحظة الإثنوغرافية واللحظة التحليلية التأملية. وتزداد العوائق كلما كان الباحث والمبحوث ينتميان إلى سياقين اجتماعيين وثقافيين مختلفين، وإلى نمطين لَسَنيين متباينين مثل الوضعية التي طبعت العلاقة بين إيكلمان ومبحوثه: القاضي المغربي الأمازيغي «الحاج عبد الرحمان المنصوري».

تكمن أهمية منهج السيرة Biography لدى إيكلمان في صلاحيتها لضبط الوقائع السياسية والاجتماعية الشاملة في مجتمع مغربي معقد. يحضر هذا المنهج لدى الباحثين السياسيين والأنتروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي ومنهم: J/Water bury, J/La couture, V/Crapanzano, P/Rabinow، والسيرة بتشخيصها لمجرى الحياة يصعب فيها التمييز بين ما يتعلق بالحكاية وما يتعلق بالوثيقة الاجتماعية. ومع ذلك يستخدم إيكلمان السيرة الاجتماعية كمقاربة لتكسير المفاهيم والتصورات الجاهزة التي صاغها الغربيون ودارسو الشرق الأوسط حول التعليم الإسلامي ووظائفه. والسيرة عنده تتجاوز سيرة حياة لتهتم بالسرد لا لتقرير ما يريد الصديق الأمازيغي (الحاج عبد الرحمان) أن يقوله حول ذاته بل لاستكناه عميق لموضوع السيرة. من هنا ضرورة الوعي بالأحداث الحاضرة في البحث، فإلى جانب صوت المبحوث هناك صوت الإثنوغرافي. إن صوت الإثنوغرافي يبرز من خلال تفكيره الذاتي حول تجربته العقلية، وفي تأويلاته وتقطيعاته وتصنيفاته وترجماته للغة المبحوث إلى رأسماله اللسني. إن الالتقاء الأنتروبولوجي بين الذات والآخر لا بد أن **يفهم** في هذا السياق أي تعددية الأصوات وتداعياتها[1].

يبين إيكلمان أنه كباحث والقاضي/ المبحوث كانا واعيين بفضل

(1) Ibid, p. 15.

تعاونهما الوثيق بالاختلافات القائمة حول كيفية سرد الأصوات وما يمكن قوله وما لا يمكن: وهي اختلافات تصبح جزءًا من مرجعية التأويل. ألا يبرز إيكلمان هنا علاقة اللسان بالخطاب وعلاقة الخطاب بالسلطة (بين اللسان العربي واللسان الإنجليزي) هكذا يثبت الباحث أنه بفضل أسئلة المبحوث أصبحا مدركين لمشاريعهما الثقافية المشتركة. ويعترف بأنه حينما تطورت معرفته بالقاضي أصبح واعياً بصعوبة هذا البعد في الفهم الإثنوغرافي، ومدركاً لقصور التحليل البنيوي الذي ينتقص من قيمة فهم الأهالي وإدراكاتهم تجاه مجتمعهم الخاص.

يعلن إيكلمان أن قرار وضع صورة عن السياق الاجتماعي للتعليم الإسلامي في المغرب القروي من خلال السيرة/ الوثيقة الاجتماعية لحياة القاضي ناتج جزئياً عن الحظ، فالحاج عبد الرحمن ولد بمدينة أمازيغية صغيرة تدعى بزو عام 1912 بجبال الأطلس الكبير. وبعد دراسته في بزو وضواحيها وتعلمه الكلام باللغة العربية في المسار العام لدراسته اتجه سنة 1928 إلى جامع اليوسفية بمراكش والتي ظل فيها إلى حدود 1935. وقد قطع دراسته ليحصل في بزو على مهنة نائب القاضي. وقد التقى الباحث بالحاج عبد الرحمن في مرحلة البحث الميداني بالمغرب 68/ 1970. وقد كان آنذاك قاضياً ببجعد وهي المركز الحضري الذي اتخذه الباحث أساساً لدراسةٍ أنتروبولوجيا أخرى بعنوان: الإسلام في المغرب[1]. وأثناء إقامته بالمغرب وتعرفه على القاضي تبلورت لدى الباحث فكرة الكتابة عن حياته، وقد أمسك بالمداخل الفعلية لربط تجاربه الشخصية وإدراكاته بمسار الأحداث في القرن العشرين، وبالضبط التعليم الإسلامي في جامع اليوسفية في السياق الاجتماعي والسياسي القروي[2]. وبدون الدخول في تفاصيل جزئية أخرى فإن الباحث اعتمد طريقة خاصة في كتابة السرد تقوم على جمع نقط البحث التي تم

(1) D/F. Eickelman: Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin: University Texas Press. 1976.

(2) D/F. Eickelman: Knowledge and Power. op. cit., p. 16.

سردها ومناقشتها، وللحفاظ على نصها الأصلي تكمل المناقشات قبل المضي في الكتابة. وساعد هذا الأمر على التوافق بين السرد وتمثل القاضي لذاته، وتكييفها مع الدور الجديد لموضوع الكتاب/ البحث. ويشير الباحث إلى أن تصوره لذاته أي المبحوث نوقشت بتفصيل في الفصل الأول من الدراسة وعلاوة على اعتماده السيرة وثيقة اجتماعية أساسية تمكن من إنجاز مقابلات مع دارسين آخرين في جامع اليوسفية/ مراكش في سياق البرهنة وتعميق معطيات العمل[1].

ويؤكد إيكلمان أن دراسته للتعليم الإسلامي لا تنطلق من المعرفة الإسلامية، وإنما من السياق الاجتماعي لتعليمها وإعادة إنتاجها، وتوقف عند سيرورة المدة الزمنية للدراسة (ثلاث سنوات) التي قام فيها برصد سيرة القاضي الاجتماعية والتعليمية وعلاقته المتطورة بالمبحوث، وعلاقته بعالم المبحوث الاجتماعي والمهني والعوائق التي اعترضته طيلة إقامته بمدينة بجعد وانخراطه في علاقات الاكتشاف والتعرف[2].

من المفيد الإشادة بأهمية الدراسة التي التفتت إلى ضرورة إعادة تملك آليات التعليم التقليدي الإسلامي بالمغرب، ورصد التغيرات التي اخترقته تفكيراً وبنية وتنظيماً، في سياق مجتمع يشهد تحديثاً وعصرنة متزايدين. ومقاربة هذا التعليم ليس من خلال الكتابة الكولونالية، ولكن بتوظيف نظرة المجتمع المغربي لذاته لا عن طريق النصوص ولكن بالإنصات إلى تمثلات دارس مغربي بهذا التعليم على أساس سرد حياته التقليدية والسياسية، لكن تعامل إيكلمان مع منهج السيرة يظل انتقائياً، وإن كان كل منهج يظل انتقائياً بالضرورة فعلاقته بمنهجه تظل في منظورنا معاقة بالنظر إلى ما يلي:

- اختيار الباحث للقاضي التقليدي وهو ينتمي إلى فئة الأعيان، أي الفئة العليا في المجتمع القروي هو اختيار محكوم بتقليد أنثروبولوجي فرنسي وأمريكي ركز على دراسة «الأعيان» المغاربة: أدوارهم السياسية، وزعاماتهم القبلية،

(1) Ibid, p. 17.

(2) Ibid, p. 19.

وموقعهم في السلطة السياسية بالمغرب. ما يبرز ذلك هو خط الأبحاث التي كرست الطرح الانقسامي الذي صاغه دافيد هارت، وريمي لوفو، وواتر بوري. حقاً أن أبناء الأعيان هم المستفيدين من التعليم التقليدي وحتى التعليم الكولونيالي، لكن لا نرى الباحث تسلح بالوعي النقدي عند استحضار رؤية هذه الفئة لعالم الثقافة والمعرفة والسياسة، ويزداد الأمر تعقيداً حينما يتبين الباحث جوانب من هذه الرؤية.

- من الصعب الفصل بين السيرة كما تروى والتأويل والتصنيف/ التقطيع الذي يضعه الباحث على موضوع السرد/ السيرة، بلغته وثقافته المنهجية ورؤيته، فالسيرة بناء فكري وسياسي، وليست واقعاً معطى، لذا لا نرى ما هو السبب الذي لا يجعل الباحث يوازن بين الوثائق والنصوص (كتب التراجم والتاريخ) والسياق الاجتماعي أي الموازنة بين المستوى النصوصي والمستوى السلوكي التمثلي في نظرة المجتمع إلى ذاته(*).

2 ـ السياق الاجتماعي من المحلية إلى السكونية:

تحاول الكتابة الأنثرولوبوجية الأنجلوساكسونية إعادة النظر في الصورة التي دأبت على رسمها الكتابة الكولونيالية وحتى بعض الكتابات الوطنية بعد الاستقلال للمعرفة الدينية الإسلامية وتفسير بنية التعليم الإسلامي بمراجعة ما اعتبر من قبيل البديهيات في تصور وظائف التعليم العالي الإسلامي(**). تمثل أبحاث جون جيمس دامس وبخاصة ديل إيكلمان نموذجاً من الأبحاث التي تناولت التحولات التاريخية للعلاقة بين المعرفة والسلطة من خلال التعليم التقليدي بجامع اليوسفية في مراكش بين 1920/ 1930.

يبين إيكلمان بأنه جرى التعبير عن آراء متطرفة من طرف دارسين

* هذه المقاربة تمكن من ضبط صحة تصورات ومعطيات المخبرين تجاه الأحداث والوقائع.

** من بين هذه البديهيات الرائجة القول بالطابع شبه البدائي والمتأخر للتعليم التقليدي.

أوروبيين وعرب مسلمين معاصرين تجاه التعليم الإسلامي، إذ نظر إليه بمظهر السكونية والجمود سواء في وظائفه البيداغوجية بالنظر إلى دور الحفظ والذاكرة التي تدجن العقول، أو في وظائفه المعرفية حيث قيم تكرار التقليد القديم. فليفي بروفنسال يرى بأن المدرسين يشكلون نسخة طبق الأصل لسابقيهم في الأربعة قرون الأخيرة بينما يؤكد كنيث براون على رتابة التعليم الإسلامي، أما جاك بيرك فيرى بأن هذا التعليم يخرق كل التقنيات البيداغوجية[1]. خلافاً لهذا الطرح لا يمكن إدراك البيداغوجيا التقليدية حسب إيكلمان إلا بموضعتها في سياقها الثقافي - الاجتماعي. ذلك أن الفكرة الثقافية لدينية المعرفة ظلت مسألة ثابتة في كل الأزمان في المناطق الخاضعة للدين الإسلامي. فنموذج كل معرفة هو القرآن. وتفرض ملكة الحفظ بما هي استظهار للنصوص المفتاحية أن يكون القرآن هو المدخل لامتلاك العلوم الدينية. ويرى أن هناك مقتربين أساسيين لإبراز طبيعة هذه البيداغوجيا ووظائفها: الأول هو أن التقليد الذي يلح على سكونية الحفظ وثباته، والمميز لتقاليد دينية المعرفة (منظور سمو الكلام الإلهي وتقاليد النبي) قادر على الاستمرار في إطار نوع من المرونة إذ يتم إدماج كل صنوف المعرفة في العلوم الدينية ليس فقط بالمغرب بل وفي العالم الإسلامي[2].

لقد أصبحت الموضوعات المعرفية بعد 1920 كمكونات للأورثوذوكسية الجديدة تدمج التأويل القرآني والتفسير وعلم الكلام والشعر الإسلامي، وإذا كانت الدراسات الدينية تظهر كسرد مبالغ فيه فإنه كان نمطاً لنقل المعرفة في إنتاج المدارس العمومية في العصر الفيكتوري حيث سادت اللغتان اللاتينية والإغريقية. فإن فعالية هذه البيداغوجيا المؤثرة على نسق المعرفة هي التي مكنت الطلبة المتخرجين من أن يصيروا سياسيين ووزراء، ويتكيفوا مع تغيرات نظام التجارة ونشاط المقاولات ومقتضيات الاقتصاد المعاصر.

(1) D/F. Eickelman: «The Art of memory: Islamic Education and its Social reproduction». In Comparative Studies in Society and History Vol. 20. No. 1, 1988, p. 490.

(2) Ibid, p. 490.

أما المقترب الثاني فهو أن هذا الأسلوب المعرفي المشترك في إطار المعرفة الإسلامية مغلق بشكل إلزامي على الفهم الشعبي للإسلام، لكنه من جهة أخرى مؤثر في أساليب التعبير الشعري الزجلي، ويتم هذا النقل بواسطة سلسلة الإسناد الصارمة بين المعلمين والتلاميذ، بين الأشياخ والمريدين. ومن هذه الناحية، فإن أساليب الفهم البيداغوجية لامتلاك المعرفة الإسلامية واستعمالها إبداعي في سياقات اجتماعية حيث يستخدم المحفوظ في مجالات مختلفة. هكذا فإن التكنولوجيا الثقافية لنقل المعرفة التي تعتمد النقل الشفوي للمكتوب عن طريق الحفظ متاحة للجميع وتدفع نحو الترقية الاجتماعية والتغيير الثقافي. لكن كيف يتم الحفظ؟ من المعلوم أن التعليم الديني محترم شعبياً يدل على ذلك الانتشار الواسع للمدارس القرآنية في الحواضر والبوادي التي يركز فيها على حفظ القرآن لمدة خمس/ ست سنوات. هكذا يبدأ الفقيه بكتابة آيات يستظهرها كل طالب في اللوح المحفوظ، ويقضي الطفل يومه في حفظ الآيات القرآنية بصوت جهوري تماماً كما تعلمها في السابق. وفي اليوم التالي يستظهر الطالب آيات قرآنية لليوم السابق أمام الفقيه والطلاب وهؤلاء يستمعون للحافظين. ويزداد الحفظ باستظهار مواد جديدة، ويتم ذلك عن طريق ضبط ما هو محفوظ، والتفسير العلني لمواد الحفظ.

إن المفهوم الثقافي للتعليم المتضمن في التعليم الإسلامي، وهذا النظام الدقيق لتعلم القرآن ينظر إليه ثقافياً باعتباره مندمجاً في التنشئة. هذا هو السبب الذي يجعل من الصعب تناول التعليم من خارج الفهم الشعبي الضمني للدين والمجتمع. ومهمة الطلبة القدامى هو حفظ القرآن واستظهاره لفهم معانيه. إن الفهم في سياق كل مفاهيم التعليم لا يقاس باستعداد معلن لتفسير آيات خاصة، إن التفسير الصحيح يعتبر علماً قائماً بذاته يكتسب في سنوات الدراسة المتقدمة. هكذا فمقياس الفهم ضمني يقوم على الاستعداد لاستعمال الآيات القرآنية في سياقات خاصة؛ باستظهار آيات بدون إخضاعها لنظمها وترتيبها الأصلي في القرآن في إطار تجمعات عائلية كالعقيقة أو الحفلة أو المأتم. مقياس الفهم إذن هو الاستعداد لممارسة امتلاك عملي مرجعي للنصوص المحفوظة في سياقات محددة، ويقترن ذلك بسياق لغوي يتضمن

شعراً وحكماً وبلاغة الأسلوب[1]. لذا، فإن حفظ القرآن يتحقق أكثر لدى العائلات المرموقة ويستعمل في الحراك الاجتماعي بالنسبة للضعفاء.

إن أطروحة إيكلمان التي حاولنا إيجاز عناصرها الأساسية تحاول كشف ما عجزت الكتابة الاستعمارية عن إبرازه بفعل أحاديتها ودفاعها عن النموذج الغربي واحتقارها للنموذج التقليدي، لكن ما غاب عن إيكلمان هو أن السياق الاجتماعي للتعليم والذي كان يفرض الترابط العضوي بين البيداغوجيا التقليدية والمجتمع لم يعد يساعد على التغير السوسيوثقافي، إنه موروث عن الماضي ولم يعد يؤهل للحاضر والمستقبل. ففي منطلق القرن العشرين لم يعد السياق الاجتماعي يستمد مقوماته من ذاته وإنما أصبحت تتحكم فيه دينامية الخارج/ الاستعمار وما يرتبط به من نظم. حقاً ظل التعليم التقليدي وفياً لماضيه ولو مع بروز الحماية، وهذا يفرض التساؤل عن جدوى تحديد فترة 1920/ 1930 لدراسة وظائف التعليم التقليدي إذا كان هذا التعليم لم يشهد تغيراً ملموساً بالقياس إلى مرحلة القرن التاسع عشر.

نقول هذا لنبين أن إيكلمان ينظر إلى السياق الاجتماعي المحرك للبيداغوجيا وكأنه نسق جامد/ ساكن، في حين أنه أخذ يعرف تغيرات وتفككات بدخول نموذج المدارس الفرنسية الحديثة. ما يؤكد ذلك هو النظرة التجزيئية التي تنظر إلى الأعيان في عالمهم القروي خارج المجتمع وما يعتمل فيه من تحولات خارجية وداخلية، وإلى جامع اليوسفية كأنه لا تخترقه أحداث، وتيارات فكرية وسياسية. إن إيكلمان يعزل اليوسفية عن المجتمع والأعيان عن الفئات الأخرى، والعالم القروي عن العالم الحضري. إن النظرة المحلية هي السائدة، والتي تفصل بين المكان وسياقه المجتمعي والجهوي. هنا تصدق بالفعل أطروحة ليلى أبو لغد إذ تقول: «ولفهم حياة الناس والقوى المشكلة لها علينا أن نحطم التصور الأنتروبولوجي الكلاسيكي القبلي القائل بتجاهل التفاعل التاريخي الراهن بين هذا الجزء من العالم والأجزاء الأخرى.. فالمحلي في العالم العربي كما هو الحال في كل مكان لا يمكن أن يفهم دون الإشارة إلى

(1) Ibid, p. 487.

غير المحلي، حتى وإن كان ينبغي. . . أن يرد له»[1].

ولا ننسى أن فترة العشرينات من هذا القرن/ 20 عرفت بدايات فقدان اللغة الدينية لفعاليتها الرمزية على الأقل في منظومة المعرفة حينما تغيرت علاقات القوة بين العلوم الدينية والمعرفة الحديثة. ستشهد هذه اللغة أزمة، حيث إن ضعف فعاليتها التقريرية لا يرجع إلى انهيار عالم التمثلات، بل إلى انهيار عالم العلاقات الاجتماعية التي أسستها ولا أدل على ذلك من انهيار مكانة المدرس التقليدي في فترة الاستعمار.

ثم إن القول بأن التقليد الثقافي المبني على الحفظ واستخدام المعرفة الدينية كان يحافظ على الاستمرارية في إطار نوع من المرونة وذلك بتوظيف نظام التعليم العالي لمواد دراسية لم تكن قائمة في القرن التاسع عشر، فهذا ما لم تشهد به دراسات تاريخية متعددة. ذلك أن القول بانهيار نظام التعليم الإسلامي في 1930 لا يستقيم مع القول بتطور مواد المعرفة من خارج الأرثوذوكسية القائمة. حقاً يمكن القول بأن هذه المواد تطورت في مدارس التعليم الحر بدعم من الحركة السلفية/ الوطنية، واستخدمت في تكوين الرأسمال الثقافي للدوائر الطلابية التي برزت في أواخر العشرينات والثلاثينات، ولكن تم هذا من خارج التعليم النظامي التقليدي، ونقص برامجه ومعارفه[2]. هكذا فإن جل المراجع أثبتت تراجع المعرفة منذ نهايات القرن التاسع عشر، فقد أثبت بيرتيي بأن عشرة علوم من عشرين أصبحت تدرس غداة الحماية في جامع القرويين، وركّز على أن اليوسفية تتقدم على القرويين في ترويج أنساق المعرفة. كما لا يمكن مقارنة البيداغوجيا المغربية في القرن التاسع عشر والعشرين (السرد في نقل المعرفة) مع وضعية اللغة والمعرفة في العصر الفيكتوري الإنجليزي. ذلك أن هذا القرن (20) الذي نتحدث عنه عرف

(1) ليلى أبو لغد: «المجالات النظرية في أنتروبولوجيا العالم العربي»، مرجع سابق، ص 53.

(2) انظر بهذا الصدد: علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي صفحات: 139 ـ 154 ـ 155 ـ 156، الطبعة الرابعة، مطبعة الرسالة/ الرباط 1986.

الحداثة في التربية كما في مجالات معرفية ومجتمعية وهو ما لا تجسده البيداغوجيا التقليدية في حقلها الخاص.

3 ـ العلاقات الطلابية/ الأفقية: التشارك/ الانقسام

يتركز تصور إيكلمان في هذا المجال على أن جامع اليوسفية بمراكش مارس جذباً على طلاب البادية، هؤلاء الطلاب الذين كانوا يطمحون إلى تلقي المعرفة الدينية من أجل التكوين الثقافي والديني والتربوي، ومن أجل الحصول على المهن المطلوبة في البنية الاجتماعية. هكذا ففي إطار نشاطات التعليم العالي التي تتحدد بقيم المجتمع وانتظاراته بالأساس، أخذ الطلاب والأساتذة يكتسبون الرأسمال الثقافي عن طريق شبكة العلاقات الاجتماعية والترابطات القرابية والصداقات الواسعة. إذ إن المعرفة الدينية يتم توزيعها حسب إيكلمان بطريقة تشاركية تقسيمية[1]. ويقصد الباحث أن الطلاب يتساعدون فيما بينهم ويقتسمون الأفكار ويستفيدون من التعبير الأدبي، والمدرسون بدورهم، بأسلوبهم اللغوي التصنيفي الاتفاقي والصوري يمثل نموذجاً ثقافياً ولغوياً للطلاب.

من الملاحظ أن الطلاب يركزون على الاتصالات اللارسمية مع الشيوخ، وهم يقتسمون فيما بينهم التجارب والأفكار، ويتمكنون من معرفة النصوص الأساسية بما يسمح لهم بالحصول على وظائف العدول والتدريس بالوسط القروي. كما أن المعرفة الإضافية والممارسة الضرورية لاكتساب الكفاءة البلاغية تأخذان مكانتهما خلال التعليم التكاملي مع الرفاق في دوائر أدبية طلابية صغرى تطورت إلى ما يشبه خلايا الحركة الوطنية لها أبعاد سياسية وتجارية/ اقتصادية. إن التأكيد على هذه العلاقات الما بين فردية تكشف بالفعل ليس عن الطابع التبادلي/ الاقتسامي لنقل الثقافة ولكن عن تدهور التعليم والنظام المدرسي. هذا مع أن التساؤل الملح هو وجود التفاوت الثقافي والاجتماعي بين الطلاب الحضريين والطلاب القرويين. بين الطلاب

(1) D/F. Eickelman: The art of memory. op. cit., p. 497.

المحظوظين الذين تسمح وضعياتهم بدعوة الشيوخ إلى منازلهم لتطوير معارفهم، واستثمار علاقاتهم بالزعامات لتحصيل المناصب، وبين الطلاب الضعفاء الذين لا يتوفرون على الرأسمال الاجتماعي (الجاه ـ المكانة ـ العلاقات). هنا كيف يمكن الربط بين هذا الوضع الذي يبين أن الضعفاء/ الطلاب يفتقدون إلى الخبرات الثقافية والرمزية، مثل زملائهم المحظوظين.. والتصور الاقتسامي/ الاشتراكي الذي يدافع عنه إيكلمان إذ يجعل من العلاقات بين الطلاب متساوية تفيد الأغنياء كما تفيد الضعفاء لكن ما هو دور النقل الاجتماعي الوراثي للرأسمال الثقافي؟

أما علاقات الطلاب بالأساتذة فيتحدث إيكلمان على أنها تتخذ صورة علاقات تبعية، فطلاب اليوسفية يحترمون أساتذتهم، ولا يريدون توجيه أسئلة نقدية أثناء الدروس بل على هامشها[1].

4 ـ مسؤوليات رجال التعليم سياسياً ومعرفياً

ثمة اهتمام أساسي يمنحه إيكلمان لوظائف ومكانة رجال التعليم الديني في فترة التغلغل الاستعماري، إذ يتعين التأكيد أن رجال التعليم التقليدي كانوا يتمتعون باعتراف اجتماعي وشعبي واسع نتج ذلك عن معرفتهم الدينية وحفظهم للقرآن وحصولهم على الإجازة. ومن ناحية أدوارهم المعرفية والسياسية يستدمج المدرسون منظور الزعامة ويعتبرون أنفسهم ناطقين شرعيين بالإسلام، وهي الصورة التي ينظر إليهم بها شعبياً، وقد تجلت بوضوح في مواجهة الظهير البربري 1930[2]. لكن الباحث ينص على محدودية أفعال المشاركين الملتزمين في الدوائر الأدبية مما يدل على الرؤية المحدودة للمسؤولية العمومية المرتبطة بالتقليد الإسلامي للتعليم العالي. إن المسؤولية الأولى لرجال التعليم هي اكتساب المعرفة الدينية واستخدامها في طرق نظامية وسلطوية وليس توظيفها في البحث البعدي عن نموذج المجتمع البديل. فهم

(1) Ibid, p. 501.

(2) Ibid, p. 505.

يشعرون بالقصور كمثقفين إصلاحيين حينما يتعلق الأمر بإعطاء بدائل إيديولوجية أو عملية للنظام الاجتماعي القائم. من هنا فهم عاجزون عن إعطاء بديل للفهم الشعبي للاتكافؤ الاجتماعي والمسؤولية الاجتماعية، لهذا يظل رجل التعليم حاصراً مسؤوليته الاجتماعية في نطاق ضيق وهو تطوير فهمه للمعرفة الدينية وتبليغها إلى جماعات محددة. حقاً ثمة تطور حيث إن الشيوخ الإصلاحيين رغم ما تمارسه عليهم طرق نقل المعرفة ومضامينها الدينية من إكراهات فإنهم أدخلوا أدوات جديدة في تفاسيرهم لكن القاعدة الرمزية لسيرورة التعليم تبقى مجموع النصوص التي تأخذ سنوات من الحفظ ووقتاً كبيراً لاستعمالها بنشاط في الممارسات الخطابية. ومن ثم فهي تحول الانتباه عن الوعي بالتحولات السياقية والتاريخية لكنها لا تحمل في ذاتها خاصية منع الإبداع والتكيف(1).

هكذا أدخل الشيوخ مواد دراسية جديدة، ويتصور إيكلمان بأن لائحة النصوص المفسرة تكشف عن تغيرات دقيقة في عدد من الموضوعات والنصوص. ومن منظورنا فإن تدخل المخزن وسيطرة المحافظة والتقليد على الشيوخ لم يسمحا بإدخال إصلاحات عميقة على البنية المعرفية للقرويين وكذا في اليوسفية التي كان يحكمها نفس البرادغم المعرفي.

على مستوى الأدوار السياسية يعتبر إيكلمان بأن رجال التعليم المنحدرين من عائلات الأعيان القرويين لا يرفضون التعاون مع الإدارة الاستعمارية، لذا، اتسمت مواقف رجال التعليم إلى حدود العشرينات بالصمت. وقد لعبوا دوراً هاماً في تكريس الإدارة الاستعمارية عن طريق معرفتهم باللغة العربية. ويرجع ذلك حسب إيكلمان إلى أن رجال التعليم لم يشكلوا جماعة منظمة. ونظرة الحماية كانت هي توظيف قوة النخبة وإدماجها بالحفاظ على امتيازاتها المادية وعدم تفكيكها كما حصل في الجزائر. كما أن رجال التعليم التقليديين يعتمدون على التصور الانقسامي، وذلك بالعمل من خلال الشبكات الاجتماعية والالتزامات الجماعية رغم تغيرها وليس من خلال

(1) Ibid, p. 501.

الجماعات والطبقات. وقد توقف تأثيرهم الفعلي بعد انقسام النخبة على نفسها واتجاه قسم منها وهم الأعيان إلى المدارس الفرنسية لأبناء الأعيان[1]. في هذا السياق تحقق استقطاب النخبة من رجال التعليم في الوسط القروي نظراً لوساطتهم الثقافية والاجتماعية بين الأهالي/ الفلاحين والإدارة الاستعمارية. هنا يتحفظ إيكلمان حول مفهوم غرامشي للمثقف العضوي لأن رجال التعليم القرويين ساهموا في تسيير الإدارة غير المباشرة للاستعمار. ومن ثم غاب مفهوم التعليم الصوري والفكري كأساس لتحديد المثقف كما نجده يتساءل عن عدم حضور بارز للمثقفين التقليديين في المجتمع المعاصر رغم أهمية دور التعليم الإسلامي.

يثبت إيكلمان إذن أن أهمية أدوار التعليم الإسلامي لا يوازيها حضور بارز للمثقفين التقليديين في هذا المجتمع الإسلامي، وحتى في خطابات وكتابات المثقفين العرب المعاصرين. فالعروي يضع تحت مقولة الشيخ جميع أصناف المثقفين الدينيين وبذلك فهو يتجاهل الاختلاف المتزايد في أساليب المثقفين الدينيين وتوجهاتهم التي أخذت مكانها في القرن العشرين. وهذه الأساليب لا زالت موجودة في المغرب وفي الشرق الأوسط. إن الشيخ في ثالوث العروي (الشيخ/ الليبرالي/ التقني) إشكالي بامتياز لأنه يظل محكوماً بنظرة البقايا/ الرواسب[2]. ويستدل الباحث على أن فيشر (1982) حدد خمس توجهات للمثقفين الدينيين بإيران بمضاعفاتها الإيديولوجية والتنظيمية ثم إن التوجيهات الايديولوجية للمثقفين الدينيين ورجال التعليم منهم ليست ماضوية وإن كانت تنطلق من الماضي. ويرى بأنها قادرة على تقديم إجابات وتصورات حول مسائل التحديث والعلاقة بالغرب.

إن نظرة مدققة لتصور إيكلمان حول مسؤولية رجل التعليم التقليدي بالمغرب غداة الحماية معرفياً وسياسياً يبين أن هناك أحكاماً تعميمية مطبوعة بالطابع المحلي. هذه المحلية كما أبرزنا سلفاً، عائق تجزيئي يحول دون

(1) D/F. Eickelman: The Knowledge and Power. op. cit., p. 7-8.

(2) D/F. Eickelman: The Knowledge and Power. op. cit., p. 11.

الموازنة بين المحلي والوطني والعالمي. لذا فلو افترضنا أن هذه العلاقة بالمسؤولية كانت قائمة لدى المدرس التقليدي فمثلاً هَلْ يمكن سحبها على دارسي اليوسفية ومدرسيها؟ وهل تخص الأعيان دون غيرهم؟ ثم كيف نتعامل مع حالة المثقف المختار السوسي أحد الدارسين في العشرينات في جامع اليوسفية وفي الحماية؟ وكيف يمكن التنظير للمعرفة والسلطة بالمغرب وهو عنوان الكتاب المركزي، إذا لم يتم النظر إلى جامع اليوسفية في سياقه التاريخي حيث لم يلعب الأدوار الطليعية كجامع القرويين الذي برز فيه علماء كبار وازنوا بين المعرفة والسياسة؟

أما ما يتعلق بنظرية عبد الله العروي في الثالوث الوارد في كتابه الموسوم بـ : «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» فهي محكومة بإشكالية خاصة ينطلق منها هذا المفكر، هذه الإشكالية التي يفكر بها في الوعي العربي على أساس وعي تاريخي نقدي. للإجابة عن سؤال أساسي: من هو الأنا؟ (الهوية) ما هي الرؤية التي يمكن إعطاؤها للتاريخ العربي الطويل والغامض (مشكلة الاستمرارية) والسؤال الثالث ما هو منهج المعرفة ومنهج العمل الذي يتم به وبواسطته التفكير والتصرف؟ (مشكلة الكونية). والسؤال الرابع ما هو التعبير المطابق عن الوضعية الانتقالية المعاصرة للعالم العربي، وكيف يمكن اكتساب شكل أدبي وفني مطابق؟ (التعبير)[1]. هكذا تتموضع إيديولوجيا الشيخ في إطار السؤال الأول للإجابة على سؤال الهوية من الأنا ومن الآخر؟ (المغرب). حقاً، يعالج العلاقة بين الأنا والآخر في سياق مجرد من خلال موقع الغرب في صياغة هذه العلاقة دون تحديد الأسس الداخلية المجتمعية التي ساهمت في إقامتها وإنتاجها. لكن إيكلمان يتعسف على نظرية العروي حينما يطلب منه الرد على إشكالية ليست موضوعاً لدراسته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن القول بوجود أصناف من التوجهات والطروحات المتباينة لدى المثقفين والدارسين التقليديين لا يهم العروي في هذه الدراسة لأنه يبحث فيما هو مشترك في إيديولوجيا الدارسين والمثقفين/ السلفيين. إذ يقوم على

(1) A/Laroui: L'idéologie Arabe Contemporaine. Maspero Paris 1982, p. 4.

حضور التقليد، والفصل بين الإسلام النصي والإسلام التاريخي، وبالتالي مرجعية النص الديني، ثم الإجابة على الأسئلة التي صاغها الوعي الغربي، ومن ثمة وضع التعارض شرق/ غرب في إطار التعارض: مسيحية/ إسلام.

كما أن تناول العروي للمثقفين الدينيين من خلال مقولة الشيخ يهم الفترة الاستعمارية لا الفترات اللاحقة عليها حيث أخذت تتسع مكانة هؤلاء المثقفين. هذا علاوة على أنه ـ أي العروي ـ لا ينظر إلى الوعي السلفي بمنظور خطي تطوري يصبح فيه الوعي الليبرالي قائماً على أنقاض الوعي السابق عليه ويتحول إلى بقايا. يقول العروي: «في الدولة الليبرالية المستقلة لا يختفي وعي الشيخ، إنه يفقد مكانه المهيمن»[1]. فحينما ينتقل هذا الوعي إلى مرحلة أخرى فلن يتخذ نفس الدلالة ونفس الوظيفة. بمعنى أن الوعي السلفي يتطور في المكانة والدور الذي يحتله في كل منعطف من منعطفات الزمان التاريخي.

وأخيراً يمكن أن نلمس في كتابات ديل إيكلمان أن محاولات الكشف عن ما هو خفي، أي آليات وأسس التعليم الديني التي يتم طمسها في سياق التغيرات الناجمة عن سيرورة التحديث، ومن خلالها ضبط العلاقات بين الدين والسياسة وتطورات الظاهرة الدينية في المغرب والعالم الإسلامي قد يؤدي به أحياناً ليس إلى التعاطف ـ وهو أمر مشروع ـ ولكن إلى التحيز مما يجعله أسير مسبقات وأحكام قبلية تتغلغل في عمله الأنثروبولوجي، تكون ناتجة عن لا شعور هذا العمل أو هذه الكتابة التي تخص الآخر بما هو الطرف المتحكم في عملية الكتابة عن الأنا[*].

---

(1) A/Laroui: L'idéologie Arabe Contemporaine. op. cit., p. 32.

* انظر أطروحة إيكلمان حول التعليم الديني الأصيل إذ بعد استقلال المغرب، اعتبر أن مرحلة الستينات عرفت نوعاً من اللاتحمس الشعبي تجاه التعليم العصري، فيما تمثل الإحباط الشعبي في مواجهة السياسة التعليمية الانتقائية في هذا التعليم نظراً لأن الصراع الاجتماعي تمحور حول التعليم لدوره في الحراك الاجتماعي. انظر:
D/F. Eickelman: The Knowledge and Power. op. cit., p. 171.

فوكوياما، هنتنغتون، والإسلام

وجيه كوثراني

البحث عن مفاهيم وفلسفات للدراسة الاستراتيجية:

في شتاء العام 1990، شكا أحد الباحثين الاستراتيجيين الأميركيين (جريجوري فوستر)، من أن الأبحاث الاستراتيجية الأميركية ذات منهج محدود. إنه منهج تجريبي وبراغماتي وبلا نظرية، ولا يخرج عن إطار الخبرة السياسية في «إدارة الأزمات»، وعن خطط السياسات اليومية والمرحلية. وهو إذ ينطلق من هذا النقد، يدعو إلى تأسيس نظرية للاستراتيجيا الأميركية، نظرية مؤسسة على المفاهيم الفلسفية «A conceptual foundation for a theory of Strategy», Washington Quarterly, vol. 13.

وفي العام 1989، والسنوات الأولى من عقد التسعينات، وقد أنجز سيناريو حرب الخليج، كما أنجز مسار تفكك الاتحاد السوفياتي وانهياره، يطلع علينا الفكر الاستراتيجي الأميركي بمقالين ما لبثا أن أضحيا كتابين عالميين: «نهاية التاريخ» لفوكوياما، وصدام الحضارات لهانتنغتون.

الأوّل، فوكوياما يلجأ إلى «فلسفة التاريخ» الهيغلية، لينطلق من نظرية هيغل القائلة بأن التاريخ سائر في خضم جدلية صراع الأفكار نحو غائية حتمية هي انتصار مبادئ الدولة الليبرالية ـ الديمقراطية، وليعود فيقلب (من جديد) هرم ماركس ـ حيث زعم هذا الأخير أنه أجلسه إلى قاعدته ـ وليعتبر أن جدلية هيغل، كما فهمها شارحه كوجيف، هي الجدلية التاريخية الصحيحة. فليست نهاية التاريخ، هي نهاية صراع الطبقات وقيام المجتمع الشيوعي، بل

إن نهاية التاريخ، وكما أثبت ذلك، تجربة انهيار الاتحاد السوفياتي، هي في ثبات الدولة الليبرالية ـ الديمقراطية، ومجتمعها المدني، كحل وكتتويج أمثل لإشكاليتين مترابطتين: إشكالية التطور الاقتصادي الحديث (تطور الفيزياء الحديثة وتداعياتها الاقتصادية والاجتماعية) وإشكالية تجلي نزعة التيموس عند الإنسان والجماعات، وهي نزعة الرغبة بالاعتراف وتحقيق الكرامة والاحترام، بل التفوّق بالمعنى الذي عبّر عنه نيتشه.

إن دافع التطور الاقتصادي ونزعة الرغبة بالاعتراف يتحققان على أكمل وجه وبشكل عقلاني في النظام الليبرالي الديمقراطي، حيث ثمة مشاكل في داخل عالمه ولكن لا تناقضات من شأنها تغييره جدلياً لنظام آخر. إنه عالم «ما بعد التاريخي» المتجسّد في الغرب الأميركي والأوروبي ونحوه يتجه التاريخ، تاريخ بقية العالم.

وعليه فإن العالم الذي لم تتحقق فيه الليبرالية الديمقراطية، هو العالم التاريخي، عالم الصراعات القومية والإثنية والأيديولوجية والمذهبية. عالم «تطبيق القواعد القديمة لسياسة القوة». وإلى هذا العالم ينتمي عالم الإسلام، أو العالم الإسلامي في تصوّر فوكوياما. وسنعود إلى هذه المسألة.

أما الثاني هانتنغتون، فيلجأ إلى الأنتروبولوجيا الثقافية والإتنولوجيا التاريخية ذات الوظيفة السياسية ليبني تصوراً لحضاراتٍ لها أصولها التاريخية ولها أيضاً خرائطها الجيو ـ سياسية في عالم اليوم، وليعتبر أن صراع ما بعد الحرب الباردة ليس صراعاً أيديولوجياً وإنما هو صراع حضارات. فيختار جملةً من النزاعات المتفجرة في عالم اليوم، وذات التعبير الإثني أو الديني ويوظفها في دعم فرضيته القائلة بأن خطوط الانقسام بين الحضارات «أخذت تحل محل الحدود السياسية والأيديولوجية للحرب الباردة باعتبارها نقاط تفجر الأزمات والمذابح». الفلسفة الكامنة وراء الأمثلة التي يسوقها هانتنغتون بخفة وتسرّع، ودون أن يكلّف نفسه عناء تحليل أسبابها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في التاريخ الماضي والتاريخ الراهن، تصطف اصطفافاً في لائحة جامدة من الحضارات. إذ يعدد حوالي اثنتي عشرة حضارة في العالم، ويعتبر

أن لكل حضارة بنية ثابتة يُحمِّلها هانتنغتون توصيفاً محدّداً وموقفاً ثابتاً حيال بعضها البعض، تأسيساً على خطاب منتقى من هنا أو من هناك أو على حدث ينسب إلى حضارة بكاملها، وكما هو الحال عندما تنسب حرب الخليج الثانية ورمزها صدام حسين إلى الحضارة العربية ـ الإسلامية برمتها. وإذ ينطلق من مفهوم «البلدان ذات القرابة الحضارية» في مشاريع التعبئة والتحالفات، يرى هانتنغتون احتمال نزاع بين «الغرب وبقية العالم»، ويتركّز هذا النزاع في رأيه بين الغرب من جهة والدول الكونفرشيوسية ـ الإسلامية من جهة أخرى.

في هذا التصوّر، يرتسم الإسلام تاريخاً ثابتاً في صراعه مع الغرب. «إن النزاع، وفق خط الانقسام بين الحضارتين الغربية والإسلامية، مستمر منذ 1300 سنة»، وهذا النزاع «ليس من المرجح أن ينحسر بل قد يصبح أكثر خطراً». بل إن الإسلام يصادم في رأيه حضارات أخرى في عالمه وعلى حدوده «الصرب الأرثوذكس في البلقان، اليهود في إسرائيل، الهندوس في الهند، البوذيين في بورما، الكاثوليك في الفيليبين..» «إن للإسلام حدوداً دموية».

فرضية الورقة:

واضح أن المنهجين مختلفان في خلفيتهما النظرية أو الفلسفية، الأولى تنتظم في فلسفة تاريخانية تطورية تستعيد تاريخانية القرن التاسع عشر وتفاؤليتها التطورية في التاريخ، وتنتظر من تواريخ العالم انتظاماً في سياق التاريخ العالمي الذي تنشئه الرأسمالية العالمية وتقوده الدول الليبرالية، والثانية تنتظم في منهج الأنتروبولوجيا التاريخية والسياسية المقسمة العالم إلى ثقافات مغلقة وحضارات متخاصمة على طول الخط. وفي خريطة هذا الانقسام، يبدو الغرب فريداً في حضارته ومستهدفاً بسبب فرادته من الحضارات الأخرى، ولاسيما من الحضارة الإسلامية.

هذان النموذجان من الخطاب الاستراتيجي الأميركي، ربما يكونان قد حققا ما طالب به الباحث الأميركي جريجوري فوستر في العام 1990: تأسيس

نظري ومفهومي للاستراتيجيا الأميركية. السؤال هل خرجت هاتان المحاولتان عن منهج «إدارة الأزمات؟» أو حل النزاعات مع إدخال الفلسفة والنظرية على التحليل السياسي؟

إن الثقل الفلسفي التاريخاني المدعم لخطاب فوكوياما، كما أن البعد الأبستمولوجي البنيوي للنظرية الثقافية التي يقحمها هانتنغتون في تحليله لأبعاد الأزمات العاصفة في العالم، يقودان إلى أمرين يشكلان طرفي فرضية هذه الورقة:

الأمر الأول: سوء استخدام المفاهيم وتوظيفها في عالم السياسة والدراسة الاستراتيجية: بالنسبة لفوكوياما استخدام تاريخانية هيغل، وبالنسبة لهانتنغتون استخدام نظرية الثقافة والحضارة وسوء استخدام منهج البنى والبنيانية في فهم إشكالية العلاقة بين الثقافات والحضارات.

الأمر الثاني: هو تشويه الإسلام والحضارة الإسلامية من زاوية النظر إليهما، جوهراً ثابتاً ومن خارج التاريخ، بل تحميل بشرهما (أي المسلمين) سلوكاً خلاصته: ممانعة المسلمين تجاه ثقافة الليبرالية ـ الديمقراطية في خطاب فوكوياما ومعاداة الإسلام الحضارة الغربية في خطاب هانتنغتون.

مضمون الفرضية، أنه على الرغم من إدخال الفلسفة التاريخانية والمفاهيم الأبستمولوجية للثقافة وطبائعها، على الدراسات الاستراتيجية لدى كل من فوكوياما وهانتنغتون، فإن ما يجمع بينهما هو وظيفة الخطاب في السياسة ووظيفة خطابهما كمعرفة منتجة من موقع ثقافة «الخبير» الأميركي الهادف المساعدة أو المساهمة في صناعة القرار واتخاذه. ومن هذا المنظور، فإن هذا الفكر يعود إلى محدودية وظائفيته: المساعدة في إدارة الأزمات أو في أحسن الأحوال في حل النزاعات، لمصلحة السياسة العليا (القومية) للولايات المتحدة الأميركية باعتبارها قطاعاً وحيداً أو مهيمناً. وفي ظل هذا الهدف المشترك يُتعامل مع الإسلام وحقله الثقافي والجيوسياسي والاجتماعي، كحقل ينتمي عند الأول (فوكوياما) إلى حيّز التاريخ الصراعي حيث تسود «شرعية استخدام القوة»، وعند الثاني إلى حيّز ثقافي من العقليات والذهنيات

والنفسانيات ذات الطبيعة العدوانية ـ الدموية. «إن للإسلام حدوداً دموية» كما يقول هانتنغتون.

تكاد النتيجة أن تكون واحدة، على مستوى ما ينصح به أو يوحي به إلى صانعي القرار تجاه الإسلام والمسلمين، حيث تسود سياسة القوة في «العالم التاريخي» الذي ينتمي إليه الإسلام (فوكوياما) أو حيث تسود «العدوانية» في مسلكية الحضارة الإسلامية (هانتنغتون). هذا مع الملاحظة أن مصادر صناعة القرار الأميركي وكيفية تشكله هي أكثر تعقيداً من هذه الثنائية التي اخترناها للدراسة، ثنائية فوكوياما ـ هانتنغتون، أو ثنائية التاريخانية/ الثقافوية (أو ثنائية تاريخ/ إتنولوجيا)، ومع ذلك فإنه من المفيد معرفة أوجه الفرق والتمايز بين مفردات الخطابين وفلسفتهما وأوجه التشارك بين الخطابين في النتائج والأدوار.

أوجه التمايز والتشارك:

أول نقطة نسجلها في ميدان التمايز أو الاختلاف، أنّ تاريخانية فوكوياما المستعادة من فلسفات التطور والتقدم والمستمدة من أنوار القرن الثامن عشر، وعلمية القرن التاسع عشر، تترك مجالاً «للعالم التاريخي» أن «يتطوّر» ويتقدّم نحو «نهاية التاريخ» أي أن يتجاوز انقساماته الدينية والعرقية والقومية، للتعبير عن نزعة الاعتراف والبحث عن القيمة والتطوير الاقتصادي والعلمي، بالطرق السلمية وفي ظل دولة ليبرالية ـ ديمقراطية معقلنة لهذا النزوع. وتجربة التاريخ الأوروبي التي يقدّمها فوكوياما تشير عليه بالقول إن الدين والقومية تعلّما أن يكونا متسامحين ««وعلمانيين» عبر القرون الحديثة. لقد انتصرت الليبرالية على الدين، خلافاً للقائلين في ذلك العهد أن الدين عنصر دائم وضروري للساحة السياسية. فبعد قرون من المجابهة مع الليبرالية تعلّم الدين أن يكون متسامحاً.

وما ينطبق على الدين، ينطبق على القومية، «فإذا كانت النزعة القومية ذاهبة نحو الزوال كقوة سياسية (وفي ذهنه التجربة الأوروبية)، ينبغي لها أن

تصبح متسامحة كما كان الدين قبلها. فالمجموعات القومية يمكن أن تحافظ على لغاتها وشعورها بهويتها المنفصلة ولكن يجب أن يُعبّر عن هذه الهوية من بابٍ أول في المجال الثقافي عوضاً عن المجال السياسي.

أما بالنسبة للعالم الإسلامي، فإن فوكوياما يشير إلى تعثّر عملية التعلّم من الغرب سواء بالنسبة للقومية العربية أو بالنسبة للإسلام. بل إن هذا العالم الإسلامي لم يستطع في معظم أجزائه وعلى خلاف تجربة اليابان التي استوعبت تقنيات الغرب فهزمت الروس في العام 1905 وتحدّت الولايات المتحدة الأميركية في العام 1941، أن يستوعب ويتمثّل «واردات الغرب» على حدّ قوله. لقد فشل في رأيه مشروع الوحدة العربية العلمانية بعد هزيمة الـ 67 وكذلك فإن الإسلام الأصولي لا يشكّل حلاً لأزمة الحداثة المعاقة. لقد فشل العالم الإسلامي ـ كما يقول ـ في الحفاظ على تقليديته القريبة العهد كما فشل أيضاً في اكتساب حداثة جديدة. ومن هنا فإن الأصولية الإسلامية تكتسب في رأيه بعضاً من أوجه الشبه السطحي بالفاشية الأوروبية. إنها «نتوءٌ» في مسار التاريخ الغائي ولكنها أيضاً تعبير عن «جرح لكرامة المجتمع الإسلامي» يقول: «إن النهضة الإسلامية هي في الواقع إعادة للتأكيد الحنيني على مجموعة من القيم القديمة والنقية جداً والتي يُدّعى أنها وُجدت في ماضٍ بعيد والتي ليست هي «القيم التقليدية» للماضي القريب وقد زالت، كما أنها ليست هي القيم الغربية التي آل نقلها للشرق الأدنى إلى الفشل. وفي هذا الخصوص تمتلك الأصولية الإسلامية أكثر من وجه شبه سطحي مع الفاشية الأوروبية (. . .) إنه لا يمكن إدراك مدى قوة الصحوة الإسلامية إلاّ إذا فهمنا كم كان جرح كرامة المجتمع الإسلامي عميقاً عندما فشل هذا المجتمع مرتين في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي وكذلك في محاولة استيعاب التقنية والقيم الغربية بنجاح».

إلاّ أن فوكوياما لا يذهب بعيداً في تحليل مصادر هذا «الجرح» وتبيان أسباب ذاك «الفشل» الذي يشير إليه. فإذ يتم السكوت عن تحليل الأسباب، وهي كامنة في قسم منها قد يكثر أو يقل في سياسات التسلط والهيمنة والكيل

بمكيالين منذ حركات الاستعمار التقليدي إلى السياسات الإمبريالية، إلى سياسات المشروع الصهيوني وتداعياتها ونتائجها المرّة والمؤلمة على الأوضاع العربية والإسلامية، إلى سياسات النظام العالمي الجديد تجاه شعوب العالم الإسلامي، إذ يتم السكوت عن كل هذا، يترك فوكوياما الباب مفتوحاً أمام افتراض انغلاق المسلمين وممانعتهم (لأسباب تخصهم وحدهم) عن الدخول في «جنة عالم ما بعد التاريخي»، عالم الغرب الليبرالي ـ الديمقراطي. فمن المسكوت عنه في هذا المجال أن السياسات الغربية طالما حاربت في التاريخ الحديث، مشاريع النهوض العربي والإسلامي في مجال التحديث للدخول إلى هذه «الجنة». لقد وقفت في وجه نخب التحديث ومشاريعها ولا سيما عندما كان هذا التحديث يرتبط بالاستقلال الاقتصادي والسياسي لبلدان العالم الإسلامي «كالموقف من التنظيمات العثمانية، من إصلاحات محمد علي باشا، من الحركات الدستورية الديمقراطية في مناطق الانتدابات والحمايات، ناهيكم عن مواقف الغرب الداعم للمشروع الصهيوني واعتداءات إسرائيل، والمتصدي لحركات التحرّر الوطني...) إذا كان فوكوياما مضطراً للسكوت بوعي أو بغير وعي، عن أسباب تلك الواقعات لتستقيم تاريخانية غائية في ذهنية ذاهبة نحو حتمية «الحل الليبرالي»، فإن هانتنغتون بسبب انطلاقه من مرجعية معرفية أخرى، تقول بثوابت البنى الحضارية والثقافية (والمفردتان لهما معنى واحد في استخدامات هانتنغتون)، نراه غير مضطر للسكوت عن تلك السياسات، بل إنه مبرر لها لأنها جزء من الصراع الدائم والأبدي بين الحضارات.

حتى أن الكيل بمكيالين مبرر في ميزان الصراع ما بين الحضارات وفي منطق «القرابة الحضارية». يردّ هانتنغتون على شكوى المسلمين من أن الغرب يكيل بمكيالين بقوله: «يقابل المسلمون بين أعمال الغرب ضد العراق وبين تقاعسه عن حماية البوسنيين في وجه الصرب، وفرض عقوبات على إسرائيل لانتهاك قرارات الأمم المتحدة، ويدّعون أن الغرب يكيل بمكيالين. بيد أنه من المحتم أن يكون عالم الحضارات المتصادمة هو عالم الكيل بمكيالين. فالناس يكيلون بمكيال البلدان التي تمت إليهم بقرابة وبمكيال مختلف

للآخرين» (من مقالته الأولى 1993).

يرى هانتنغتون أنّ الفروق بين الحضارات هي فروق «حقيقية وأساسية» فالحضارات تتمايز بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأهم بالدين. يعترف هانتنغتون أن الاختلافات لا تعني النزاع بالضرورة، والنزاع لا يعني العنف بالضرورة. بيد أنه على مر القرون ولّدت الاختلافات بين الحضارات أطول النزاعات وأكثرها عنفاً (من مقالته الأولى 1993). وهذا هو مفتاح فهم التاريخ وفهم أبعاد الصراعات الراهنة في عالم اليوم. الاختلافات الحضارية المتراكمة تاريخياً هي المفجرة لصراعات اليوم وأبرز الحضارات استهدافاً من الحضارات الأخرى هي الحضارة الغربية، ولا سيما من الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية حيث يتصوّر هانتنغتون تحالفاً أو «قرابة» بينها. ولا نقرأ عند هانتنغتون إلاّ أوجه «الاختلاف» و«الفرادة» سبباً للصراع مع أنه أشار إلى أن الاختلاف ليس سبباً بالضرورة للنزاع.

كان هانتنغتون قد أشار في مقالته الأولى إلى تميز الحضارة الغربية بحملها الأفكار التالية «الأفكار الفردية والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان والمساواة والحرية وحكم القانون والديمقراطية والأسواق الحرّة وفصل الكنيسة عن الدولة، في حين أن هذه الأفكار ليس لها عادةً جاذبية كبيرة في الثقافات الإسلامية والكونفوشيوسية واليابانية والهندوسية والبوذية أو الأرثوذكسية» بل أنه في مقالته الثانية 1996 (الغرب فريد وليس عالمياً)، يذهب إلى أبعد من ذلك في تثبيت هذه «الفرادة» من خلال تبيان خصائص وموروثات ومعالم لا تتوفر مجتمعة إلاّ بها: الموروث الكلاسيكي (اليوناني الروماني)، الموروث المسيحي الغربي (اليهودي ـ المسيحي)، انفصال السلطتين الروحية والزمنية، حكم القانون، التعدد الاجتماعي والمجتمع المدني، الهيئات التمثيلية، المذهب الفردي، .. إنها مجتمعةً أعطت ولا تزال تعطي الغرب صفاته المميزة.. **ويضيف: «إن الحضارة الغربية ثمينة، لا لأنها كونية، ولكن لأنها فريدة»**.

قد يجد هذا الكلام بعض الهوى أو الرضى لدى بعض الكتاب الإسلاميين أو لدى بعض الكتّاب القوميين ممن تستهويهم أيديولوجيا الصراع

الحضاري: كالقول بصراع غرب/ إسلام، أو كالقول بأبدية الحرب الصليبية أو أبدية المسألة الشرقية أو كالقول بالصراع القومي أو الديني بين اليهود والعرب، أو بين اليهود والمسلمين. إن مثل تلك الأقوال تنتظم في خطاب ينحو نحواً أيديولوجياً ليصب وظيفياً في تعبئة الصراع أو ليفسّر وجهاً واحداً من أوجه الصراع. ولكن لا يفسّر كل أبعاده وأسبابه، إن بعض الباحثين ومنهم هانتنغتون يستشهد بهذه الأقوال انتقائياً وبلا تفسير لخلفيتها ولنشأتها وسياق تراكمها في الذاكرات ووظيفتها في الصراعات الجيوسياسية والاقتصادية.

بل إن هذه الانتقائية في الاستشهاد نجدها أيضاً لدى من هم أكثر اختصاصاً بالحضارة الإسلامية من هانتنغتون. نجدها على سبيل المثال عند برنارد لويس، الذي يشكّل بدوره مرجعاً لهانتنغتون. وفي سياق حديثه عن انتظار مواجهة العالم الإسلامي للنظام العالمي الجديد في بداية التسعينيات، يقول: «إن الصراع يبدأ من أجل نظام دولي جديد انطلاقاً من طغيان الموجة الكاسحة التي تمتد عبر الأمم الإسلامية من المغرب إلى الباكستان. وقد توصّل برنارد لويس إلى نتيجة مماثلة عندما قال: إننا نواجه مزاجاً وحركة يتجاوزان كثيراً مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تنتجها. ولا يقل هذا عن كونه صداماً بين الحضارات.. ربما غير عقلاني، لكن لا شك في أنه رد فعل تاريخي لخصم قديم لتراثنا اليهودي ـ المسيحي وحاضرنا العلماني والتوسّع العالمي لهما معاً».

في مثل هذه التأكيدات القاطعة التي تنتشر في أوساط تيار معيّن من المستشرقين ووسط واسع من الخبراء وكتّاب اليمين الجديد تكاد الأفكار العامة الشائعة تصبح أحكاماً قاطعة مبرمة تطلق تجاه تواريخ وحضارات وأديان بكاملها. كالقول مثلاً بمناعة الإسلام في مواجهة العلمانية والديمقراطية من جهة، وقابلية المسيحية لهما من جهة ثانية، وكالقول باندماج الدين والسياسة أو الدين والدولة في الإسلام من جهة وانفصالهما في المسيحية من جهة أخرى. إن تكراراً للقول «أعطِ لقيصر ما لقيصر وما لله لله» وتكراراً للقول أن «مهمة الدولة في الإسلام هي تطبيق الشريعة» ـ وهو تكرار نجده عند

مستشرقين أمثال (برنارد لويس)، وعند كتّاب إسلاميين (أمثال محمد عمارة) من شأنه أن يغلق بابين: الباب المستقبلي لحركة التاريخ، حركة التطور والتحوّل وإن كانت بطيئة وفقاً لرؤية بروديل. والباب المعرفي لإعادة قراءة التاريخ ودراسته: دراسة التاريخ العالمي والتاريخ المقارن، تاريخ المجتمعات الإسلامية وتاريخ المجتمعات المسيحية.

خلاصة القول: إنه ليس هناك أديان أو حضارات معادية بذاتها وبطبيعتها للعلمانية والديمقراطية والتعدد والمجتمع المدني، وليس هناك أيضاً أديان أو حضارات منفتحة بذاتها وذات قابلية بطبيعتها لمثل تلك الأفكار. إن الصراعات الاجتماعية والسياسية والثقافية والمدنية الحادّة التي مرّت بها المجتمعات الأوروبية المسيحية والتي استمرّت قروناً هي التي قادت إلى أفكار لوك وكنط وهيغل وروسو ومونتسكيو وآخرين، وليست طبيعة المسيحية أو طبيعة الحضارة الغربية بذاتها. إن المسيحية كمؤسسة وأفكار تحوّلت وتكيّفت مع هذه الأفكار في سياق من الجدلية التاريخية أو في سياق من التحدي والاستجابة (مثلاً الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الكاثوليكي المعاكس). وإن الإسلام والمجتمعات الإسلامية بدورهما قابلان هما أيضاً للتحوّل والتطور واستيعاب تلك الأفكار وفقاً لآليات هضم قد تكون خاصة بتلك المجتمعات. على أن «الخصوصية» هنا لا تعني الفرادة المطلقة، وبالصيغة التي يذهب إليها هانتنغتون، باعتبار الغرب «فريداً» وبالتالي باعتبار بقية العالم متشكلاً من جواهر حضارية متمايزة كلياً. إن نفي عملية التفاعل، والتأثير والتأثّر، بين الحضارات سواء من خلال أقنية الصراع عبر الحروب أو من خلال مسالك الحوار عبر أشكال التعايش والتبادل بين البشر، هو نفي للتاريخ، بما هو زمن بشري ـ اجتماعي متحرّك ومتفاعل حيث يشكّل الاقتباس فيه ظاهرة تاريخية عالمية من ظواهر التحديات والإستجابات والتي لا يخلو منها أي تكوين من تكوينات الحضارات المعروفة في التاريخ، بما فيها الحضارة الغربية بفروعها وبما فيها الحضارة العربية الإسلامية بألوانها، بل بما فيها الحضارة اليونانية التي يدور حولها جدل حول مدى «فرادتها» أو مدى مرجعيتها الأحادية للحضارة الغربية الحديثة أو إعجازها.

الخروج من سجن المنطقين

هل يذهب، إذاً، منطق نقدنا لهانتنغتون في وجهة التاريخانية الهيغلية التي يستعيدها فوكوياما؟ أَوَليس هذا ما نود الوصول إليه؟

الموقف الذي نميل إليه هو أن النظرة التاريخية التي ترى أن الزمن التاريخي يمكن تفكيكه ودراسته وفقاً لإيقاعات متفاوتة في درجات الثبات والبطء والسرعة (نظرة بروديل)، وأنه يمكن فهم أسباب انكفاء حركته في مجالٍ وتقدمها في مجالٍ آخر، كما فهم انعطافاتها وتذبذبها صعوداً أو هبوطاً، هي النظرة الأسلم والأصح من النظرة التاريخانية ذات الوجهة الحتمية المؤكدة واليقينية، سواء أكانت وجهة ذاك المسار هي الليبرالية الحتمية أو الشيوعية الحتمية.

وتأسيساً على هذه النظرة والتي تأخذ بالاعتبار العام والخاص، الثابت والمتحوّل، التاريخ العالمي والتواريخ الخاصة، التاريخ الشامل والتاريخ الخاص، كما تأخذ بالاعتبار عالمية حضارة من الحضارات في زمن وانكفائها في زمن آخر، كما تأخذ بالاعتبار فرادتها من جهة ولكن تنوّع تكويناتها الجيو-ثقافية وإشعاعاتها الفكرية من جهة أخرى، إبداعها من جهة ولكن أيضاً اقتباساتها من جهة أخرى... (تأسيساً على هذه النظرة) فإنه من المفيد أن نخرج من المنطقة التي سجننا فيها منهجان:

1 - المنهج الأنثروبولوجي الاستشراقي المؤدي إلى القول بثوابت الحضارات والثقافات وخصوصياتها المغلقة عن كل تأثر وتأثير وتبدّل ولعل هذا ما يقع فيه أصحاب خطاب «الهوية».

2 - المنهج التاريخاني الحتمي الذي يرى التاريخ سائراً وفق سهم له غاية وهدف. وقد يكون هذا ما يقع فيه خطاب «التطورية» و«العولمة» مؤخراً...

ولا بد من الإشارة أن الكاتبين الأميركيين يجراننا إلى هذا «السجن» من التفكير الثنائي.

على أن هذا التفكير الثنائي لا يلبث أن يصبّ في منطق الوظائفية السياسية للاستراتيجيا الأميركية، أو بالأحرى في صياغة التصورات الأميركية للسياسات العامة حيال العالم، وحيال العالمين الإسلامي والعربي على وجهٍ خاص.

وهنا يقترب الكاتبان في النتائج والأدوار والوظيفة السياسية ولا سيما في مقارنتهما لإشكالية العلاقات والسياسات الدولية حيال الإسلام والعالم الإسلامي وصياغاتهما المواجهة، وهذا على الرغم من انطلاقهما من نظريتين وفلسفتين مختلفتين: نظرية تاريخانية ونظرية إثنولوجية.

إن ما يجمع ما بين الموقفين هو نظرة المؤلفين إلى العالم الإسلامي أو «الشرق الأوسطي» والعالم العربي من ضمنه، على أنه ينتمي إلى عالم صراع، عالم استخدام القوة لحل النزاعات:

بالنسبة لفوكوياما ثمة خطوط تماس ومواجهة بين العالم ما بعد التاريخ (عالم السلم) والعالم التاريخي (عالم الصراع)، وهذه الخطوط يلخصها بالمحاور الثلاثة التالية: البترول، الهجرة، تداعيات النظام العالمي الجديد ومشكلاته (ص 259 ـ 260).

وبالنسبة لهانتنغتون، فإنّ خطوط التماس في العلاقات الدولية هي حدود الحضارات: «إن العلاقات الدولية التي كانت تاريخياً مباراة يتم لعبها داخل الحضارة الغربية، سيتم نزع طابعها الغربي بصورة متزايدة وتغدو مباراة تكون فيها الحضارات غير الغربية قوى فاعلة وليست مجرّد مفعول به».

النتيجة التصنيفية والوظيفية تكاد تكون واحدة في منطق السياسات والعلاقات الدولية:

فالغرب الليبرالي المتمثل بأمريكا الشمالية وأوروبا يمثل عالم ما بعد التاريخي عند فوكوياما وهذا الغرب نفسه هو عالم الحضارة الغربية الفريدة بذاتها ولذاتها عند هانتنغتون وهذا الغرب عند الطرفين هو عالم السلم والديمقراطية، حقوق الإنسان، والمجتمع المدني، المهدّد من «بقية العالم» ولا سيما من عالم الإسلام الذي هو جزء من العالم التاريخي، عالم

الصراعات عند فوكوياما، وجزء من حضارة «ذات حدود دموية» هي الحضارة الإسلامية عند هانتنغتون.

سمة مشتركة ثانية: هي نتيجة للأولى، اشتراك المؤلفين في اقتراح توجه استراتيجي متشابه: يتمثّل في توحيد الاستراتيجية الغربية (الأميركية - الأوروبية بصورة خاصة) لمواجهة «بقية العالم»:

«صياغة هانتنغتون لهذا الحل تأتي كما يلي: . على المدى القصير أن يتدعم التعاون والوحدة المتزايدان داخل حضارته (حضارة الغرب)، وخصوصاً بين العنصرين الأوروبي والأميركي الشمالي وأن تدمج في الغرب مجتمعات في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية، ثقافاتها قريبة لثقافات الغرب، وأن يتم الحفاظ على علاقات التعاون مع روسيا واليابان، وأن يمنع تصاعد النزاعات المحلية داخل الحضارات إلى حروب كبيرة (. . .) أما على المدى البعيد، فيتصوّر هانتنغتون نوعاً من التراضي أو التعايش بين الحضارات على أن ذلك «يقتضي تزوُّد الغرب بالقوة الاقتصادية والعسكرية الضرورية لحماية مصالحه بالنسبة إلى هذه الحضارات».

أما صياغة فوكوياما لهذا الحل فتأتي عن طريق استرجاع اقتراح كنط تكوين «رابطة عالمية للدول الديمقراطية» هذه الرابطة يراها فوكوياما أساساً لنشوء «عصبة الأمم». وإذ يفسّر فوكوياما فشل الأمم المتحدة بسبب دخول دول غير ديمقراطية إليها، يرى أن ما يتوافق مع فكرة كنط هو وجود منظمات تجمع الدول الديمقراطية وحدها كمنظمة حلف شمالي الأطلسي التي يرى بها رابطة أكثر قدرة على الانخراط في عمليات دقيقة من أجل صيانة الأمن الدولي ضد الآتية من البقاع غير الديمقراطية من العالم».

كما يرى فوكوياما في منظمات كـ O.C.D.E ومجموعة السبعة والـ GATT «تجليات لهذا المنحى من التعاون بين بلدان عالم ما بعد التاريخي، وهي بلدان أوروبا وأمريكا الشمالية بصورة خاصة» وتكاد صياغة فوكوياما السياسية، تلامس صياغة هانتنغتون نفسها عندما يتعلق الأمر بصياغة قرار في السياسة الأمريكية.

يقول فوكوياما: «يتوجب على الولايات المتحدة والبلدان الديمقراطية الأخرى، أن تجابه الآن تغيرات العالم الجيو ـ سياسي بعد انهيار الشيوعية، وكذلك عدم تطابق قواعد العالم التاريخي ومناهجه (ومن ضمنه العالم الإسلامي) مع طبيعة الحياة في العالم ما بعد التاريخي».

هكذا يتعيّن بالمنطقين أن تقود الولايات المتحدة الغرب في عملية الصراع مع «بقية العالم» بتعبير هانتنغتون، ومع «العالم التاريخي» بتعبير فوكوياما. وهكذا وعلى الرغم من إدخال النظريات الكبرى والفلسفات على الدراسات الاستراتيجية الأميركية، يعود علم السياسة الأميركي إلى منهجه التجريبي والبراغماتي للمساعدة في «إدارة الأزمات»، ولينتج «خبراء» مساعدين في صناعة القرار، لا مفكرين عالميين تحرّكهم مبادىء الحرية والمساواة والعدالة تجاه العالم.

إن «بقية العالم» بتعبير هانتنغتون، و«العالم التاريخي» بتعبير فوكوياما يتساويان كساحة فعل وغرض بحث في علم إدارة الأزمات. والإسلام والعالم الإسلامي يشكلان جزءًا من «بقية العالم» و«العالم التاريخي» أي عالم الصراع.

وعلى هذا المستوى يعود المتغير في السياسة الأميركية، يحتل حيّزاً مستقلاً نسبياً عن حيّز الثوابت الحضارية أو المفاهيمية التي ينطلق منها الكاتبان.

ملاحظات «متحفظة» على «ثوابت» الكاتبين

* إن الفلسفات الحاكمة للرؤية السياسية، غالباً ما تصبح ميداناً لسجال فكري «ينتدي حوله الكتاب والمثقفون، ولا سيما إذا ما تحوّل خطاب هذه «الفلسفات» إلى حالة رواج وتسويق إعلاميين عالميين، شأن خطابي فوكوياما وهانتنغتون. على أن هذا السجال الفكري الذي دخل المثقفون العرب في أفخاخه أحياناً أو في تمارينه الذهنية أحياناً أخرى، قلّما يملك إمكان تأثير على صناعة قرار سياسي محلي أو على صناعة قرار أميركي أو عالمي.

* وعليه فإن اختيار نموذجين من نماذج الفكر الاستراتيجي الأميركي

للدراسة لا يعني أن النموذجين يتمثلان حكماً في صناعة القرار الأميركي أو يؤثّران به مباشرة وانطلاقاً من الخلفية الفلسفية والمفاهيمية للنموذج.

* إن السياسات الأميركية حيال قضايا العالم، ومن جملتها قضايا العرب وقضايا العالم الإسلامي، تتأثر بالدرجة الأولى بشبكة المصالح وموازين القوى وبمدى تمددها أو تقلّصها، كما تتأثر بمدى الهيبة والجدّية والرصانة والصدقية التي تبديها سياسات الدول المعنية حيال قضاياها المبدئية وقضايا شعوبها المصيرية في المحافل الدولية، وبالطريقة التي تستدعي الاحترام، مهما كان تصنيف هذه الدول والشعوب من زاوية طبيعة حضارتها أو من زاوية درجة التقدّم الذي أحرزته في سلم التطور التاريخي.

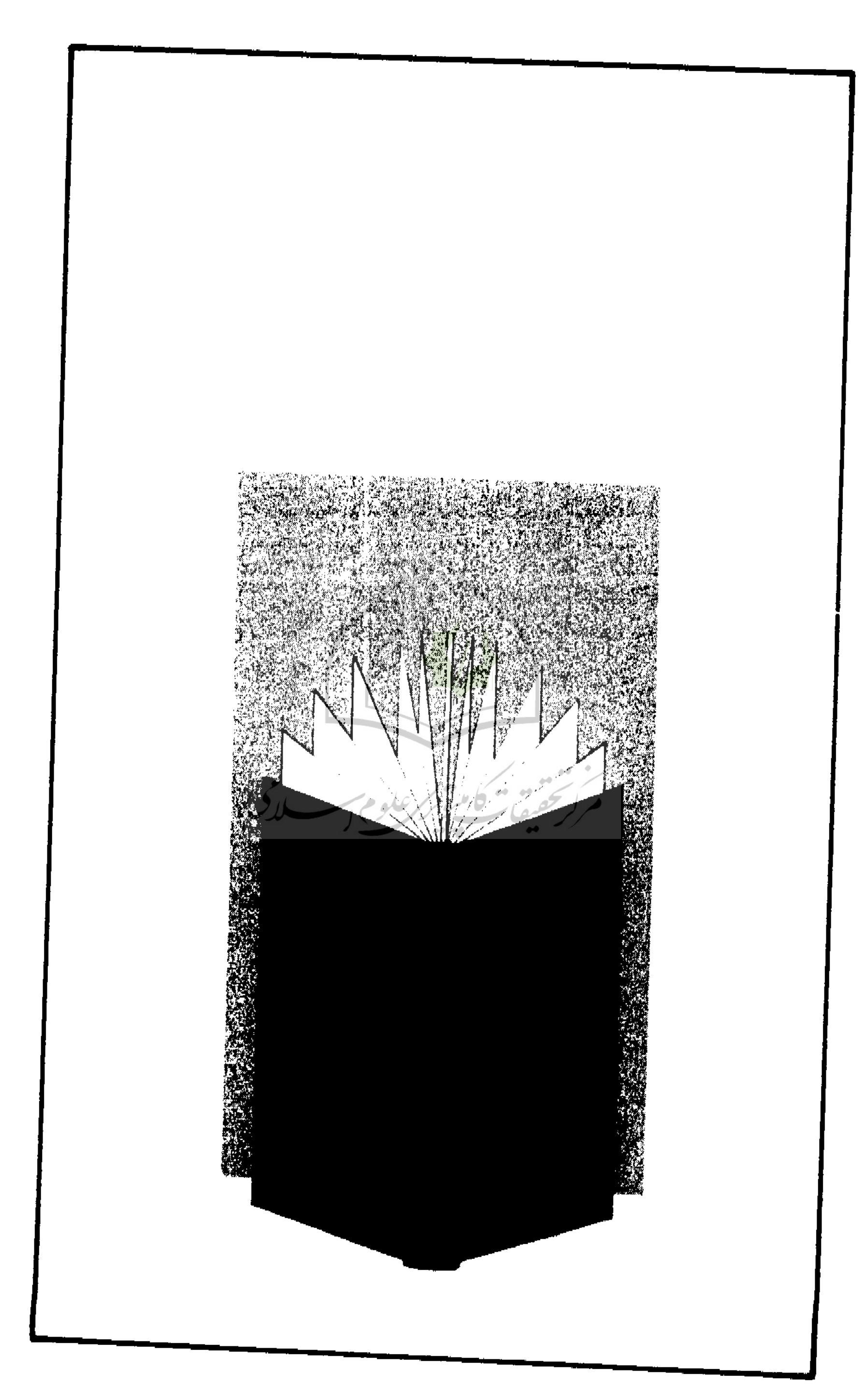
مثلان يعبّر عنهما فوّاز جرجس للتدليل على الاختلاف في صياغة مواقف الإدارة الأميركية حيال قضايا العرب والمسلمين بين مرحلتين من تاريخ العرب، وبين حالة أمتين تنتميان إلى الحضارة الإسلامية نفسها هما الأمة العربية والأمة الإيرانية. والمثلان يدعوان الفكر العربي إلى ضرورة تجاوز وهم الثوابت ووهم الثنائيات التاريخانية أو الحضارية.

في المثل الأول، يذكّرنا الكاتب بموقف الرئيس كندي في العام 1961 «عندما شعر هذا الأخير بقلق شديد من أن يتسبب اجتماعه علانيةً مع ديفيد بن غوريون في استثارة مشاعر العرب في مرحلة المد القومي». والحاصل أنه بعد إلحاح بن غوريون وضغط اللوبي الصهيوني تم الاجتماع، ولكن ليس في البيت الأبيض بل في فندق لا يستدعي الأضواء. بيد أنه بعد هزيمة الـ 67 وتلاحق تداعياتها السلبية وتفاقم آثارها في التناقضات العربية وتسارع وتيرة التراجع العربي، كان للسياسات الأميركية في قضايا الصراع العربي - الإسرائيلي مسار آخر عبرنا عنه بالكيل بمكيالين وقد يكون هذا «شيئاً طبيعياً» ولكن لا بسبب «القرابة الحضارية» من إسرائيل أو الخصومة الحضارية مع العرب، كما يقول هانتنغتون صراحةً أو كما يستدخله فوكوياما من زاوية مدى التقدّم نحو «عالم ما بعد التاريخ» بل بسبب انعدام الوزن العربي بشكلٍ رئيسي.

في المثل الثاني، يستحضر الكاتب الحالة الإيرانية عندما اضطر كلينتون للاعتذار من الشعب الإيراني عن دور أميركا التاريخي في التدخل في الشؤون الداخلية الإيرانية. ومن المعروف أن إيران لم تستجد هذا الموقف بل فرضته فرضاً على الإدارة الأميركية لأسباب أخرى... (فوّاز جرجس، **المستقبل**، 12 حزيران 2000).

كل هذا يستدعي ويبرّر الخروج من ثوابت الكاتبين ليرى السياسيون والاستراتيجيون العرب أن حيّز الفعل والتأثير في الأداء السياسي الأميركي يقع خارج طبائع الحضارات وخارج الحتميات التاريخية، ولكن هذا موضوع آخر للبحث.





مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لغز الهبة*

(موريس غودولييه)

مراجعة تركي الربيعو

من لغز **الاستبداد الشرقي** إن جاز التعبير، أو ما يُعرف عادة بنمط الإنتاج الآسيوي، إلى **لغز الهبة**، ثمة تحول كبير في المسار الفكري للباحث الفرنسي موريس غودولييه. تحول يصل إلى درجة القطيعة مع التنظيرات المؤدلجة الممركسة التي تمنح رؤيتها من المكتبة الصلدة والصلبة التي كوَّنها الاستشراق عن الشرق وكما بين إدوارد سعيد، والتي فرضت على رجل مثل ماركس أن يستعيرها في رؤيته لشرق آسيوي يتصف بالجمود والانغلاق من وجهة نظره. فقد آثر غودولييه أن يغادر حقل الماركسوية المبتذلة والفلسفة الكلاسيكية عموماً، مفارقاً الضجر الذي سببه ماركس والفلسفة عموماً. وأن يغادر حقل الفرضيات الأنثربولوجية التي قدَّمها «أنثروبولوجيو المقاعد الوثيرة» وذلك في سعيه إلى تكوين معرفة خابرة للمجتمعات القديمة والتي وصفت بالبدائية، وفي سعيه إلى فك لغز الهبة، ولكنه - أي غودولييه - لم يتخلص من لوثة ماركسوية - فرويدية في تفسيره للإرث الروحي عند شعب الباروبا في غينيا الجديدة، حيث أقام بينهم عدة سنوات في سعيه لدراسة لغز الهبة وهذا ما يُصرِّح به بقوله: «من الواضح أن فرويد وماركس يبقيان مصدرين أساسيين نستوحي منهما تحليل هذه العمليات، بالإضافة إلى العديد من العناصر التي نجدها في أعمال موس وبطبيعة الحال في أعمال ليفي ستروس ولاكان. لكن عند جميع هؤلاء المفكرين العديد من الموضوعات الأخرى التي لا نتبناها» (ص 219).

---

* موريس غودولييه، لغز الهبة، ترجمة د. رضوان ظاظا (دمشق، دار المدى، 1998).

يتألف كتاب «لغز الهبة» من أربعة فصول مع مقدمة. الفصل الأول بعنوان **إرث موس**، أما الفصل الثاني فهو بعنوان: **في الأغراض البديلة عن البشر والآلهة**، أما الفصل الثالث فعنوانه: **المقدس**. ثم يتابع بحثه عن الهبة في الفصل الرابع تحت عنوان **الهبة المتخلصة من السحر**. كما أسلفت، فإن غودولييه الذي تتملكه إرادة معرفة، يسعى إلى تكوين معرفة خابرة بالشعوب القديمة، ولذلك فهو يقيم بين شعب **البارويا** عدة سنوات، وبدون أي امتياز وهذا هو أحد الشروط الأساسية في عمل الأنثربولوجي الناجح كما يرى إيفانز برتشارد الأنثربولوجي البريطاني المعروف. يبني علاقات جيدة مع هذا الشعب المحارب في سعيه لفك **لغز الأشياء التي لا توهب** والتي تسمى عادة بـ «الأغراض المقدسة (الكوايمانتييه)» التي لا يزال يحتفظ بها هذا الشعب العريق، بالرغم من أنه اهتدى مؤخراً إلى كلام يسوع المسيح «الإله الحق» Papa God عنوةً وتحت تأثير الضغط الخارجي.

يتساءل غودولييه في مستهل كتابه: لِمَ هذا الكتاب؟ لِمَ القيام بتحليل جديد للهبة، لدورها في إنتاج وإعادة إنتاج العلاقة الاجتماعية، ولمكانتها ولأهميتها المتغيرتين ضمن مختلف أشكال المجتمع التي تتعايش حتى هذا اليوم على سطح المعمورة أو التي توالت عبر العصور؟ لأن الهبة موجودة في كل مكان وإن لم تكن هي ذاتها هنا وهناك.

قبل أن يدلف إلى رحاب المقدس عبر تساؤله الأساسي: ما المقدس؟ وإلى الأغراض المقدسة غير القابلة للوهب، يتوقف غودولييه عند الهبة وأشكالها، عند الواهب والموهوب، عند الهبة كعلاقة تكافل تساهم في إعادة إنتاج علاقة اجتماعية، وعند الهبة كعلاقة تفوق تقيم تراتباً اجتماعياً واختلافاً وتفاوتاً، وذلك عندما يكون الواهب في مقام أرفع من الموهوب إليه. وعند الهبة كعلاقة نموذجية بين أشخاص لهم نفس المقام. وعند الهبة عندما تختلف العلاقة بين الواهب والموهوب، بصورة أدق عندما يكون الواهب **إنساناً** ويكون الموهوب إليه **إلهاً** أو أجداداً مقدسين أو قوى طبيعية غير منظورة. صحيح أن آلهة البارويا هي الواهبة لكونها تملك كل شيء إلا أن الإنسان في النهاية هو الذي يقع عليه أن يهب الآلهة باكورة ثماره أو خيرة خرافه أو ابنه أو أحد

رجال القبيلة الأقوياء، كما هي العادة في طقوس الخصب عند البارويا، التي يقدم فيها رجل متميز داخل القبيلة شرط أن يكون له ولدان أو ثلاثة، يُقدَّم فيها إلى الجدة/الإلهة آفيك مطبوخاً إلى جانب خنزير، وبخاصةٍ أن الجدة آفيك وكما تقول الأسطورة، هي التي جلبت لهم المنافع وقامت باستطلاع الأراضي وولدت جميع الحيوانات والنباتات وفي مقدمتها درنات نبات القلقاس الكبيرة الحجم. وهنا يدلف غودولييه لدراسة طقس الأضحية كهبة عند شعب البارويا، مقارنةً بطقوس أخرى وفي مقدمتها طقس الأضحية عند العبرانيين، باعتبار إله العبرانيين إلهاً قبلياً لعشيرة أو مجموعة عشائر.

قبل أن يدلف بنا غودولييه إلى دراسة «الأغراض المقدسة» التي لا توهب، يعترف أنه أصبح باحثاً في الأنثربولوجيا منذ قراءته الأولى لكتاب موس «بحث في الهبة». وهذا ما دفعه إلى إعادة طرق ملف الهبة وإعادة تقييم إرث موس وكلود ليفي ستروس.

في إطار تحليله لأسطورة أوديب ذهب ستروس إلى القول إننا نستطيع أن نبين كيف يمكن لرائد التحليل النفسي أن يصبح منتجاً لأساطير، بحيث لا مجال في تصنيف فرويد، بعد سوفوكل، في عداد مصادرنا حول أسطورة أوديب. وعلى نفس المنوال يذهب غودولييه في حكمه على إرث موس، فقد رأى موس في الهبة بعداً أسطورياً/روحياً، فمن وجهة نظر موس تملك الهبة قوة روحية سماها **بالبعد الرابع** تحتفظ بقيمة مستقلة في ذاتها. وهنا يبدأ حديث غودولييه المضمر عن هذا البعد الأسطوري عند موس. إنه يكشف لنا في حكمه على إرث موس كيف يمكن للأنثربولوجي أن يسقط في حبال الأسطورة، ويكشف لنا في حكمه على إرث ستروس عن أن التبادلية التي حاول من خلالها شتروس تفسير أصل الهبة على أنها أساس للنظام الاجتماعي لا تفسر استمرار الهبة حتى يومنا هذا: «**محاطاً بشريط من اللحاء أحمر اللون** ووضعه على الطاولة، دون أن ينبس ببنت شفة، فحل الشريط وبدأ بفتح الرزمة. استغرق الأمر بعض الوقت، فأصابعه كانت تزيح اللحاء بحيطة ورقة. حين أزاح أخيراً كل اللحاء رأيت جنباً إلى جنب **حجراً** أسود وعظاماً طويلة مدببة وبضعة **أقراص مسطحة سمراء**. لم أتمكن من التفوه بأي شيء أو طلب

أي شيء، فلقد أخذ الرجل بالبكاء بصمت متفادياً النظر إلى ما تكشف أمامه. وبقي هكذا بضع دقائق خافض الرأس يبكي مسانداً جبينه بيديه المستندتين على طرف الطاولة، ثم رفع رأسه ومسح عينيه المصطبغتين بالحمرة ونظر إلى ابنه وأعاد صرَّ الرزمة بالرقة والحيطة ولفَّها بال إيجولييه الأحمر وانتهى الأمر» (ص 155).

في وصفه للكوايمانتييه (الأغراض المقدسة) وفي تحليله لها، التحليل الذي يُغلِّب **الرمزي على الخيالي**، على العكس من منهج كلود ليفي ستروس الذي يعطي الأولوية للخيالي والأسطوري على الرمزي. يذهب غودولييه إلى القول: «**إنها أغراض مليئة بالمعنى، أغراض تتمتع بجمال جليل يتجاوز الجمال**» (ص 216). ويذهب إلى أبعد من ذلك في قوله إن امتلاك هذه الأشياء يعني امتلاك جزء من قدرات الكائنات الأقوى من الإنسان(ص 230) وأن امتلاكها من قبل الرجال هو ضرب من الحفاظ على الامتياز خاصة وأن لها قيمةً باقية. بعد مناقشة مطولة لإرث موس وإرث كلود ليفي ستروس، يدلف بنا غودولييه إلى رحاب «الأغراض المقدسة» التي لا توهب، وإلى رحاب المقدس تحت عنوان «ما المقدس». وفي هذا الإطار يروي لنا غودولييه هذا اللقاء العجيب بينه وبين أحد رجال الباروريا الشجعان، الذي وفى لغودولييه بالوعد الذي قطعه على نفسه بأن يريه «الأغراض المقدسة» والمحرمة تماماً على الأطفال والنساء وعلى جزء من شعب الباروريا وعلى الغرباء حكماً. يقول: «أحسست حتى قبل مجيئه أن شيئاً غريباً كان يحدث. فقد ساد صمت ثقيل وأصبحت القرية فجأة مهجورة بعد أن رحل الجميع لدى سماعهم بأن شيئاً خطيراً على وشك الحدوث. ثم جاء الرجل بصحبة ابنه الذي كان يعيش في دار الرجال أعلى القرية مع الخاضعين لطقوس تلقين الأسرار. لم أكن أتوقع هذه الزيارة، دخل الرجلان لعندي وجلس كل منهما عند أحد طرفي الطاولة. فأطليت برأسي من الباب لأتأكد من أن أحداً لا يستطيع سماعنا فتبين لي أن هناك رجلين أو ثلاثة من عشيرة الـ باكيا Bekia مسلحين بالأقواس والسهام قد كمنوا حول منزلي لمنع أي شخص من الاقتراب منه. ثم أخرج الرجل من شبكته غرضاً طويلاً ذا قدرة سحرية

وتحريضية فهي «تجعل الرجال ينمون ويكبرون» **والأهم من ذلك كله أن** الأغراض المقدسة عند شعب «البارويا» تساهم في تأسيس وتمجيد نظام «اجتماعي هو معاً نظام جنسي ونظام سياسي ـ ديني» (ص 219).

في هذا السياق المتمحور حول **الأغراض المقدسة** التي تتميز عن **الأغراض النفيسة**، يرحل غودولييه باتجاه المقدس ليتساءل ما المقدس، وليجيب بأنه نمط من أنماط العلاقة بالأصول حيث يحل مكان البشر الحقيقيين أقران خياليون لهم أنفسهم. وبعبارة أخرى، فالمقدس نمط ما من أنماط علاقة البشر بأصل الأشياء يغيب فيها البشر ويظهر مكانهم أقران لهم أنفسهم، أي مماثلون خياليون. وفي إطار نظرته التي تغلب الرمزي على الخيالي، يقوم غودولييه ببخس لقيمة الخيالي (الأسطوري) راداً إياه واعتماداً على نظرة فرويدية مادوية إلى مستوى البنى اللاواعية في الذهن. وهذا يعني أن الديني والقدسي يرتدان في النهاية إلى نشاط ذهني لاواعي ولكن جمعي هذه المرة. فالتغييب للإنسان الواقعي واستبداله بكائن خيالي يقع كما يرى غودولييه على مستوى يؤمنه المجتمع لا ذهنية الأفراد. يقول غودولييه: إن هذا الغياب للبشر الواقعيين وإحلال كائنات خيالية محلهم وكبت دور البشر الفعال في أصول المجتمع في ماوراء الوعي ونسيان حضورهم في الأصول، كلها أمور ضرورية لإنتاج وإعادة إنتاج المجتمع» (ص 214). وهنا يقفز غودولييه إلى النتيجة بقوله: **يبدو المجتمع الإنساني إذن وكأنه لا يمكنه الوجود من دون أن يُغيّب من الوعي الحضور الفعّال للإنسان في أهل ذاته.** (ص 214).

هكذا يظهر أن الاجتماع البشري يؤسس في المقدس، وحتى يستمر هذا الاجتماع لا بد من تغييب دور البشر في صنع التاريخ، لتحل الأسطورة محل التاريخ الحقيقي، ولكن غودولييه في قراءته لأساطير شعب البارويا ولأسطورة **الجدة المقدسة آفيك** لا يبين لنا كيف يتحول **الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري**. إنه يرد ذلك إلى البنى الاجتماعية اللاواعية وبذلك يعيدنا **إلى فرويد** ويونغ دون أن يأتي على ذكرهما، وإلى النظرة المادوية للماركسية التي تجعل من الديني والقدسي انعكاساً لبنى لاواعية فردية أو جمعية. لكنه يختتم كتابه

وتحليلاته بالاعتراف الكبير بدور المقدس. يقول، تقودنا تحليلاتنا، بصورة أساسية، إلى الاستنتاج بأنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري من دون مجالين: **مجال التبادلات**، مهما كان ما يتم تبادله ومهما كان شكل هذا التبادل، هبة أم بوتلاتش (البوتلاتش أن يعطي المرء لكي «يحطم» (الآخر بهبته)، تضحية أم بيع وشراء وسوق. **والمجال** الذي يحتفظ فيه الأفراد والمجموعات بعناية بأشياء وحكايات وأسماء وأشكال من الفكر لأنفسهم ومن ثم لينقلوها لأبنائهم أو لمن يشاركونهم الإيمان نفسه. وذلك لأن ما يتم الاحتفاظ به هو بمثابة «وقائع» تحيل الأفراد والمجموعات إلى زمن آخر يضعهم أمام أصولهم، أمام الأصل (ص 249).

هكذا يتكشف اللغز إذن، عن هذا التجاوز بين **الهبة والمقدس**، لنقل بين **التبادل والأصل**. وبذلك يتكشف لنا مدى خطر نزعتنا الحداثوية العربية الرامية إلى تجاوز الأصل والأصالة بهدف اللحاق بقطار الحداثة. ولكن هيهات!

فجر العلم الحديث*:
الإسلام، الصين، الغرب

عرض
مصطفى العدوي

يجيب هذا الكتاب عن سؤال طال انتظار الإجابة عنه: لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب دون حضارتي الإسلام والصين، بالرغم من أنهما كانتا في العصر الوسيط أكثر تقدماً من الناحية العلمية؟ صدر هذا الكتاب القيم عن سلسلة عالم المعرفة الكويتية المرموقة في جزئيين، وبديهي أن العلم كظاهرة إنسانية معقدة، يرتبط بالنسيج الاجتماعي، والتكوين الفكري لأية أمة، فالباحث الأكاديمي المتمرس لا يستطيع أن يتجاهل العوامل الفاعلة في دفع وتنشيط بروز هذه الظاهرة. فهناك العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية والفلسفية والعقائدية... إلخ. ولكل منها دوره وآليته في التأثير والتأثر. من هذا المنطلق يتتبع المؤلف موضوع بحثه بكثير من الجدية والجهد، وهو ينقب ويقارن ويستعين بمئات المصادر المختلفة المنهل والمصب. لماذا فشلت الحضارة العربية الإسلامية في إنشاء العلم الحديث: ألقى الفلاسفة المسلمون بعد الغزالي ظلال الشك على قوى العقل الإنساني وحطوا من شأن المنطق الاستدلالي، وأصروا على أولوية الإيمان، وأعطوا السلطة المطلقة للشريعة والسنة، ولا يزيد العقل لدى أهل السُّنة عن الحس المشترك دون اعتراف بأن العقل يستطيع الوصول إلى حقائق جديدة دون عون الإلهام، إضافةً لسيطرة نظام الأسرة الممتدة التي حالت دون قيام نقابات واتحادات قائمة على عدم التحيز أو علاقات القرابة بين المهنيين، وانتقال المعرفة القائم على السلطة

* توبي أ. هاف، فجر العلم الحديث: الإسلام ـ العين ـ الغرب، الجزء الأول والثاني، ترجمة أحمد محمود صبحي.

الشخصية فيما يعرف بنظام الإجازة الفردي، عندما يجيز الشيخ طالبه المتعلم، بلا أداء امتحاني معقول، ولا وجود لمؤسسات فعلية أو مرتبطة بالدولة لتراقب ذلك.

النظام التشريعي

كان التفسير التقليدي للشريعة الإسلامية عاملاً جوهرياً وضع قيوداً على تطور مجالات الاستقلال الذاتية لظهور العلم الحديث، فقد أعاق الفكر الإسلامي الشرعي تطور القوانين العلمية والمعايير غير الشخصية للتقييم، وحدد مجال المناطق التي يمكن أن يمارس فيها الإبداع وإلا فهي وصمة الزندقة وعدم التدين، والعالم الإسلامي هو العالم الوحيد الذي استمر في حضارته بلا قوانين أو أنظمة واضحة في تقرير شؤون الحياة اليومية. ذلك يفترض اعتماد الإسلام على أحكام الشريعة، لكنه آثر أن يبقى معلقاً بين القوانين المدنية الحديثة في بعض الجوانب والقوانين الشرعية الدينية في جوانب أخرى. ولا ينكر المؤلف دور العوامل السياسية في انحطاط منزلة العلم ودوره في المجتمع، فالاستبداد السياسي وغياب الحريات وانقطاع الصلة بين الحاكمين والمحكومين والأوضاع الاقتصادية المزرية والاقتصار على الماضي باجترار الأمجاد والأحزان، وانقضاض المغول من الشرق والصليبيين من الغرب، أدى إلى تفتيت عضد الدولة وضعضعة أركانها، فبدأت مسيرة التشرذم والتمزق والانحطاط وكانت الطامة الكبرى والتي لا يشير إليها المؤلف ما سمي بالغزو أو الفتح العثماني، حيث أمضت الأمة العربية والإسلامية تحت سيطرته أربعة قرون من الجهل والإظلام والانحطاط، ليتابع الاستعمار الأوروبي ما بدأه سلفه في أعمال الضعف والنهب وإخضاع الأمة للجور والاستبداد والمهانة ولتكمل الحلقة بعض الحكومات الوطنية التي أساءت أكثر من الاستعمار نفسه.

الصين والعلم الحديث

كما لم توفق الحضارة العربية الإسلامية بإنجاب العلم الحديث، كذلك

أيضاً الحضارة الصينية، ويرجع ذلك لبعض من الأسباب الواردة سابقاً مع بعض الخصوصية عند الصينيين، من ذلك أنه لم تكن هناك جهود رسمية لتشجيع استقلال الفكر أو العمل، فضلاً عن أن نظام التعليم القائم على المكافآت إنما يسير في اتجاه معارض لمسيرة البحث العلمي، فالتعليم المثالي في نظر الدولة قائم على أساس هدف تعليم أخلاقي وإنساني ودراسة للشخصيات التاريخية المثالية من أجل تدعيم الاستقامة الخلقية، وإشاعة الثقافة في إطار خدمة الوظيفة والدولة، فتم إعلاء شأن الأدب والفن والموسيقى على حساب البحث العلمي والنظرة العقلية المحايدة. ولا شك أن الفلسفة الصينية لعبت دوراً معرقلاً لتطور العلم، من حيث إنها كانت ترمي إلى الانسجام مع الكون والطبيعة، والتناغم مع المجتمع، وتبرير الاستبداد والتراتبية، واعتقد هؤلاء أنه بإصلاح الأخلاق فإن كل شيء سيجري على أكمل ما يرام. والطامة الكبرى التي ميزت هذه الحضارة الانغلاق والعزلة، والنظر إلى الآخرين على أنهم وحوش وبرابرة. ولعبت الكونفوشية والبوذية واللاوتسية والتاوية دوراً سالباً في ترسيخ أهمية العقل والمنطق والعلم، وانصب هدفها الأوحد على إنجاز الانسجام والتوافق مع حركة وموسيقى الأكوان والطبيعة والمجتمع.

ويوجّه الباحث سهام نقده نحو الامتحانات الصينية القائمة على الحفظ الآلي والتكرار للحصول على الوظيفة، والهرمية الوظيفية التي كانت تقتل المبادرة والإبداع والجدة. ولا يتجاهل المؤلف الإشارة إلى اللغة الصينية والتراكيب اللغوية التي تنطوي عليها، والتي يعتبرها غير قادرة على الارتقاء بنحت لغة موضوعية للعلم والبحث العلمي. أما عن الأنظمة السياسية والإدارية والاجتماعية وتأثيرها في الحد من العلم إن لم نقل قتله، فيتمثل في الإدارة المركزية السياسية، والتقسيم الإداري والعملي الذي يجعل الأوامر والسلطات تسير باتجاه واحد، من المركز إلى المحيط فقط.

الغرب والعلم الحديث

ويعتقد المؤلف أن الغرب استطاع إنشاء العلم الحديث لأنه اختلف عن الحضارتين الآنفتين في الأنظمة الدينية والفلسفية والتشريعية، مركزاً على

التصور القانوني للائتلاف الذي انفرد فيه الغرب مما أتاح مناخاً محايداً وحرية في البحث، وهما تصوران يتكاملان مع العلم الحديث. فالصدام الذي حدث في الغرب بين الكنيسة والعلم، ووقوف القوى الظلامية كمحاكم التفتيش ورجال الدين من الإكليروس المتعصب ضد الأفكار العلمية الصحيحة، كنظرية كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو ونيوتن والاضطهادات التي تعرضوا لها، قادت العلماء إلى تحقيق نصر كاسح على هذه المؤسسة، مما أسفر عن قيام ما يسمى بالغرب العلماني، وفصل الدين عن الدولة.

كان مؤلف الكتاب توبي هاف عضواً في هيئة التدريس بقسم الأنثروبولوجيا، بجامعة ماساشوستس، في دارتموث بالولايات المتحدة، يهتم بحكم تخصصه بسوسيولوجية العلم أو العوامل الاجتماعية المؤدية إلى تقدم أو تدهور العلم في حضارة ما، ويركز على بيان أثر الأنظمة القانونية أو الشرعية في العلم. وقد تلقى محاضرات عن العلم العربي في جامعة هارفارد من الدكتور عبد الحميد صبرة، مما أتاح له معرفة جيدة بالحضارة الإسلامية والعلوم عند العرب.

لذلك يشكل هذا الكتاب بجزأيه اجتهاداً جاداً، وإن كان لا يمثل الحقيقة النهائية في هذا المجال من البحث. وهو الأول من نوعه ضمن هذه السلسلة الطليعية الجادة من كتب عالم المعرفة، وإن كانت قد أدرجت في مراحل سابقة كتب كثيرة عن تاريخ العلم، مثل ظاهرة العلم الحديث، وبنية الثورات العلمية، والعلم في منظوره الجديد، والعلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث.... إلخ. ولكن ما يتفرد به هذا الكتاب أنه يميط اللثام عن مشكلة حادة طال أمد السكوت عنها، أو الحديث عنها باستحياء، ورغم أننا قد نختلف أو نتفق مع مذاهب الباحث، إلا أن دراسته تتسم بالعمق والشمول والإحاطة، وهو يبحث وينقب ويقارن ويعود للتاريخ والفلسفة والمجتمع، ويقارن بين الأنظمة والقوانين والتشريعات بين الحضارات الثلاث، بكل دأب ومتابعة مضنية، وتوفر على الترجمة أستاذ جليل في الفلسفة الإسلامية، هو الدكتور أحمد محمود صبحي، وهو المعروف بترجماته الدقيقة، ومؤلفاته العميقة حول مسائل علم الكلام، وفلسفة الحضارة وفلسفة

الطب، وكان لجهده الكبير أثر لا يمكن إغفاله، ولكن ما يُؤخذ على الكتاب تدخل المترجم في كل منعطف وعند كل منحدر، وبدا أن ما يورده الكاتب يتناقض كلياً مع ما يضيفه المترجم في الحواشي والهوامش، مما حدا بأسرة السلسلة، وفي الجزء الثاني من الكتاب إلى التنبيه إلى هذا الأمر، فقد شرع المترجم بنقد كل فكرة للكاتب ودحضها، خشية منه على حضارتنا العربية الإسلامية، وما كان بمستطاعه تحمل النقد الذي يوجه لمؤسساتنا، وسبب عجزنا في إمكانية إنشاء العلم الحديث. والقول الأخير، يمثل الكتاب إضافة رائدة إلى مكتبة العربي، في موضوع هام، قلما نجد من تصدى له من مفكرينا ومثقفينا المعاصرين، فقد آن لنا أن ننظر إلى وجوهنا في مرآة العالم الغربي، بلا خوف أو وجل.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أنثروبولوجيات الإسلام *
(سامي زبيدة)

قراءة محمد غشام

من نافل القول إن الشرق، وخاصة بامتداده العربي والإسلامي كان وما يزال مثار أسئلة وتصورات واجتهادات فكرية تخطئ وتصيب. وبتباين درجات الصواب والضلال تبعاً لقراءات المهتمين بهذا الواقع الذي طالما كان مادة الأساطير والنهايات المتصلة بعوالم التصوف والروح.. وهو هو الشرق الذي كان مهبط الوحي والديانات السماوية. ومما يجدر ذكره هنا أن مقاربة جوهر الإسلام وحركته عبر الحقب والأزمنة من قبل مستشرقين غربيين لا تعني الاقتراب دائماً من جوهر الحقيقة والحق. إذ إن بلوغ ذلك النور يستلزم الإلمام بأدق تفاصيله وتعاليمه التي لا توافق كثيراً مسلمات مستشرقين يستوطن لا وعي بعضهم خلفيات تاريخية وعقائدية وأهواء مختلفة، وربما كان من عداد هؤلاء الفيلسوف والمنظّر الاجتماعي البريطاني (إرنست غلنر) الدارس للمغرب وغيره. وقد وضع الباحث سامي زبيدة أفكاره ومنهجه التحليلي على محك الحوار والنقد من خلال كتاب (أنثروبولوجيات الإسلام).

بيد أن الباحث سامي زبيدة يستدرك فيقدم لـ (غلنر) بفضيلتين. تتجلى الأولى في أن المكونات التاريخية لهذا النموذج الغربي ذات أصل محلي في استناده إلى المؤرخ العربي ابن خلدون. وسيبدو أن هذا الأصل الذي تنحدر منه أفكاره يبدد أي إيحاء بالتمحور الإثني أو الاستعلاء الغربي.

والفضيلة الثانية لتحليل (غلنر) كونه تحليلاً سوسيولوجياً. أي أنه يقدم

---

* سامي زبيدة: أنثروبولوجيات الإسلام، مناقشة ونقد لأفكار أرنست غلنر، دار الساقي، 1997.

سوسيولوجيا للمجتمع الإسلامي ترتكز على الديالكتيك بين المدينة والقبيلة، فضلاً عن أحكام الإسلام وعناصر تكوينه التاريخي والفكري.

ويتوقف الباحث عند نظرية (غلنر) في تقسيم الدولة أو أنماطها الإسلامية إلى ثنائية القبيلة والمدينة حتى أن السلالة الحاكمة في المدينة هي ذات أصل قبلي ولكنها تمدنت وتحضرت وعلى امتداد الزمن. فكثيراً ما كانت سلطة الحاكم على القبائل سلطة اسمية إذ إن هذه تتمتع بحكم ذاتي من الناحية الفعلية، وتشكل تهديداً كامناً. ولا يبدي (غلنر) شكوكاً في صلاحية أو دقة تمثيل ابن خلدون للقوة السياسية المحركة للتاريخ. ويلعب الدين عند (غلنر) دوراً مهماً في دورة الحكام (ولا يصح تماماً عند ابن خلدون). والإسلام عنده يتميز بقانون مقدس (الشريعة) يقوم على الوحي الإلهي، وبالتالي، فهو أزلي لا يتغير بإرادة الإنسان ولذلك يقوم الدين بتشكيل (نوموقراطية) في حكومة تحكم بموجب الشرع. ويتطلب هذا المعيار حكومة مثالية تحكم على أساس الوحي الإلهي، ولا يمكن بالتالي بلوغ المثل الأعلى والممارسة. ويحدد (غلنر) طابع المجتمع الإسلامي بوصفه دولة ضعيفة، وثقافة قوية. وهو يتصور أن الحالة الإسلامية نقيض الحداثة والعلمنة الأوروبية إذ إنها لا تقاوم العلمنة فحسب بل تسعى إلى الحداثة من خلال الدين.

وعندما يختار (غلنر) نموذج الدولة العثمانية فهو يتجه إلى العلماء المشاركين بالسلطة وأعوان الحكام. إذ إنهم القائمون على القانون المقدس والمتحكمون برموز الشرعية.. وبهذه الصورة يكونون القادة الطبيعيين للجماعة المدنية، متمتعين بسلطة لا ينازعهم عليها أحد. والمثال الأبرز على ذلك احتواؤهم من قبل السلطان محمود الثاني إذ اتبع استراتيجية تهدف إلى الفصل بين العلماء والإنكشارية الذين يهددون نظامه فاشتملت خطة النظام العسكري على تعيين إمام لكل سرية من سرايا الجيش ولمدة خمس سنوات، وقد نجحت هذه الخطة. إذ حين قام الإنكشارية بحركتهم المتوقعة عام 1825 كانوا ضعفاء معزولين، فوقف العلماء من كل المراتب ضدهم ونادوا بالطاعة للسلطان، وخاصة في جهوده لتعزيز جيوش الإسلام.

العلماء والصوفية

وردت في أحد نصوص (غلنر): الباطنية الصوفية بديل عن إسلام العلماء الشرعوي المنضبط. ففي حالة: يجري البحث عن بديل لإسلام العلماء لأنه لا يحقق الاكتفاء التام. وفي الحالة الأخرى يكون التعويض عنه مطلوباً لأنه وإن كان اعتماده منشوداً فهو في شكله الضيق المديني غير متاح محلياً.. أو أنه غير قابل للاستعمال في السياق القبلي.

وهناك وقائع تعارض هذا الاستنتاج، إذ طالما كان العلماء أنفسهم مشاركين كأعضاء في الصوفية وقادة لها. كما كان عليه الأمر في حالة خصم (ابن تيمية) قاضي دمشق الشافعي، وقد كان من مؤيدي شطحات ابن عربي. وهذا يكاد لا يكون استثناء، بل هو القاعدة. والأمر الملفت والمثير للاستهجان هو قرن ممارسات العلماء بالسحر والطقوس الغريبة. ويوافق الباحث تمييز (غلنر) بين (التقليد الكبير) لعلم المدينة والعلماء وبين (التقليد الصغير) للمعتقد والممارسة الشعبيين، ولكنه مخطئ في رسم الحدود بين التقليدين على أساس المراسم والطقوس والسحر.

ومما يثير الاستغراب والأسئلة ما طرحه (غلنر) حول تصوير الملذات الحسية في القرآن الكريم؛ إذ هو يصدر عن تأويل آيات التنزيل حيث جنح بضلاله الفكري إلى تصوير الغلمان وكأنهم امتداد للغزل بالغلمان في الشعر العربي! وكذلك احتجاجه الضعيف المردود بأن مؤلَّفين (بورنوغرافيين) هما (الروض العاطر) و(عودة الشيخ إلى صباه) كانا من تأليف رجال ذوي ألقاب دينية. وبمثل هذا الأسلوب التلفيقي الانتقائي كان كلام (غلنر) حول (المسكرات والشراب) إذ يزعم أن ثمة مدارس فقهية إسلامية قد أباحت منتجات أنواع من الشراب في فترات معينة من التحضير، وقد عاقرها أفراد البورجوازية المدينية. وبالمقابل فقد أورد (غلنر) فكرة طهرانية المسلمين المدنيين. وقد استمدها من المسلمين الإصلاحيين الحداثيين.

المجتمع الإسلامي والسياسة الإسلامية الحديثة

لقد أدت الحداثة بالمسلمين لا إلى تآكل جوهرهم التاريخي، بل إنها

على النقيض من ذلك أدت إلى تجدده في ظروف جديدة. ويرتكز الباحث (زبيدة) إلى طرحِ (غلنر) في عمله الأخير (ما بعد الحداثة والعقل والدين) وهو يجادل قائلاً إن الإسلام بخلاف الأديان الأخرى أثبت مقاومته للعلمانية.. ويجادل (غلنر) أن الإسلام المصلح قام بدور شبيه إلى حد بعيد بدور القومية في بقاع أخرى. وحسب قوله فإن القوميين المسلمين نأَوا عن مأزق الضياع بين السلفية والحداثة.. فاختاروا الحفاظ على إسلام الرسول الأصلي النقي.. وهو يسميه موقفاً «عقلانياً» شرعوياً، طهرانياً.. وهو يتطابق كما يرى مع القواعد والقيم التي تقتضيها الحداثة..

من ناحية أخرى يقر (غلنر) بالدور الذي لعبته الثورة الإسلامية في المنطقة. فقد عمل الخميني من وجهة نظره على دفع الإسلام في صيغته الجديدة النقية من الإسلام الأعلى، للمعنى الرسالي الأول، وقد أكد على مركزية الشرع. و(غلنر) يحاول صياغة الإسلام الحديث في قالب (فيبري) من الطهرانية العقلانية الملائمة للحداثة والصناعوية الرأسمالية، ولكن هل ينسجم النظام الاقتصادي في بعض هذه البلدان كماليزيا مثلاً مع النصوص الشرعية؟

هنالك أشكال أقل رسمية من التعاملات بلا أسعار فائدة، حيث يكون البديل عنها جوائز على الودائع (إيران) أو كما تعاملت بعض الشركات المصرفية مع مدخرات العاملين في البلدان الإسلامية حيث أفضى بها الأمر إلى العجز عن الوفاء بتسديد الودائع (مصر)، وشركات الاستثمار المصرية ليست إلاّ مثالاً واحداً بين قطاعات مختلفة عديدة من النشاط الاقتصادي. ويبدو أن القطاع الإسلامي يوازي القطاعات العلمانية في العمل والممارسة التجاريين. ومما يستنتج أخيراً أن توصيف (غلنر) للسياسة الإسلامية الحديثة وسياقاتها الاجتماعية توصيف مشوه، شأن النموذج التاريخي للمجتمع الإسلامي المستمد منه هذا التوصيف. وهو يستهوي القارئ الاعتيادي (غير المتخصص)؛ أولاً بسبب أناقته الفكرية، وثانياً لأنه يقول أشياء حسنة عن المسلمين الحداثيين مع إبقائهم منفصلين وغرباء في الوقت نفسه. ذلك أن أشكالهم الاجتماعية والسياسية الخاصة الضاربة في ثقافة وتاريخ، تشجع على الحداثة والتقدم، فيما يتحول الإسلام لديهم إلى إيديولوجيا للتطور.

أنثروبولوجيا الإسلام:* قراءة في "الإسلام والسلطان والملك"
(أيمن ابراهيم)

مراجعة رضوان زيادة

على غير عادة الباحثين في عرضهم لمنهجيتهم في مقدمة كتبهم، حيث يشرحون فيها طريقة تناولهم لمادة البحث، قام مؤلف هذا الكتاب بعرض منهج دراسته في نهاية البحث، ربما ليجعلنا نكتشف تقنية التطبيق قبل التأصيل النظري، وربما ليقنعنا ـ كما ذكر ـ بأن صياغة موضوعه إنما كانت محصلة اجتهاد مفاهيمي، واشتغالٍ معمق بالمصادر والمراجع، وليس قضية أولية وضعت بصورةٍ قبلية مسبقة حتى يعقبها العمل التحليلي البحثي.

مهما يكن فإن الباحث يعد عمله هذا دراسة تأريخية تحليلية نقدية، تشكل مساهمة في البحث في عمليات التطور السياسي والاجتماعي في العقود الأولى الحاسمة من التاريخ الإسلامي. يقسم الكاتب الدراسات التي تناولت هذه الفترة إلى مناهج ثلاثة:

- الأول ينطلق من أن تكوين الدولة الإسلامية الأولى قد جرى من خلال نشوء الدين الجديد وتنظيم حياة الأمة في المدينة، وبالتالي فهناك تطابق بين ظهور الدين الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية، وثمت ثنائية وازدواجية بين النظام القبلي ونظام الدولة الحديثة طوال التاريخ المبكر للإسلام، ومن هؤلاء المستشرق المعروف فيلهاوزن وعبد العزيز الدوري ومونتغمري واط وغيرهم.

---

* أيمن ابراهيم، الإسلام والسلطان والملك، الطبعة الأولى، دار الحصاد، دار الجندي، دمشق، 1998، 356 ص.

- أما الثاني فتختلف منطلقاته النظرية اختلافاً جدياً عن الاتجاه الأول، إذ ينطلق هذا الاتجاه من أن الطابع العاصف للرسالة المحمدية أحدث ثورة جذرية في كلية الحياة الاجتماعية للعرب أنهت النظام القبلي كنظام سائد ودشنت بدلاً عنه دولة تزعمها الرسول بنفسه، وخير من يمثل ذلك الباحث الأمريكي دونر الذي درس «الفتوحات الإسلامية الأولى» والمستشرقة كرون والمستشرق هايندز، وتدخل الرؤية الماركسية في إطار هذا الاتجاه ممثلةً بأحمد صادق سعد في دراسته «في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج ـ تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي» وطيب تيزيني في «مشروعه» وحسين مروة في «نزعاته المادية».
- أما الاتجاه الثالث فيؤكد على التواصل والاستمرارية في تاريخ العرب من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي الأول، فلحظات الاستمرار وليس لحظات الانقطاع هي التي تطبع تاريخ صدر الإسلام بطابعها، ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه الباحث شعبان في كتابه «رؤية جديدة في التاريخ الإسلامي من 600 إلى 750م».

ربما كشف هذا التأطير للدراسات التي تناولت الفترة الأولى من الإسلام وتقسيمها، عن منهجية الباحث، من حيث تصنيفه لتلك الدراسات بحسب تناولها لدور العامل القبلي.

وعلى كلٍ فإن الباحث لا ينكر ذلك بل يؤكد أن هذه الدراسة تجعل همها التركيز على أن الممارسة السياسية للرسول العربي الكريم منذ 622 ـ 632م لم تتخط حدود النظام القبلي ولم تخلق إلا اتحاداً قبلياً تقليدياً ضعيفاً، وبحكم ذلك فإن القرآن الكريم لم يقدم أية نظرية إسلامية في الحكم والدولة (ص 33)، إذ إن حجم المادة السياسية في القرآن قياساً إلى الأجناس الأخرى من النصوص كالقصصية والوعظية والأخلاقية وغيرها ضئيلٌ ومقتضبٌ جداً، فالتنزيل السماوي يهدف كاملاً لضبط وتنظيم العلاقة بين العبد وربه أولاً وأساساً وغايةً، وليس لتقديم آلية تاريخية ملموسة لتنظيم المعاملات بين الناس، فنحن لا نصادف في القرآن أية نصوص تطرح أو تتضمن تنسيقاً وتبريراً لعلاقة سلطة الإنسان على أخيه الإنسان، بل على العكس تماماً، فإن المادة

القرآنية السياسية رغم صغر حجمها تشير لفظاً وروحاً إشارة سلبية لعلاقات السيطرة بين الناس، والتي كانت تتداول مصطلحياً في لغة العرب بلفظ الملك، فالملك الحقيقي لله وحده والملك البشري يدل على غرور الإنسان وكفره (ص 91).

وإذا انتقلنا من الفترة التأسيسية للنص القرآني إلى الموجة الأولى من الفتوحات الإسلامية نجدها عملت على ترسيخ وتوطيد الاتحاد القبلي الإسلامي وخلق المقدمات المادية الضرورية لتأسيس سلطة دولة عربية إسلامية مركزية (ص 33).

ورغم أنه يأخذ على الدراسات التحليلية لتاريخ صدر الإسلام انزلاقها في الكثير من الأحيان لتكون أحادية الجانب، فتبرز تفوق هذا المكون على ذلك مبالغة أحياناً في دور العصبية القبلية، حتى تختزل الصراعات السياسية إلى صراعات قبلية محضة. رغم ذلك فإن الدراسة تأخذ على عاتقها التركيز على العامل القبلي، وتبعاً لذلك فهي مضطرة ـ والكلام هنا للكاتب ـ لإهمال الجوانب الثقافية والدينية والاقتصادية المحضة من تاريخ صدر الإسلام، وهنا يطرح التساؤل التالي نفسه، هل من الممكن أو حتى من المستطاع إهمال تلك الجوانب، وتجريد العامل القبلي لوحده لدراسته ولبحث تأثيره؟ ثم أليس العامل القبلي نفسه إنما هو تكوين مختلط للتمازجات الثقافية والاجتماعية بشكلٍ أخص ثم الاقتصادية والدينية بشكلٍ أعم؟ والسؤال الآخر الذي يجب بحثه، إنما يتمحور حول ما قام به الباحث من إهمال للمرحلة المكية من الدعوة الإسلامية بناءً على أن الممارسة السياسية الفعلية للرسول بدأت بعد هجرته إلى يثرب، وأما في مكة فقد اقتصرت الدعوة على الوعظ والتبشير، ولم تستطع أن تتحول لقوة مادية سياسية، ولكن أليس من التبسيط اعتبار أن الممارسة السياسية لا تتجلى إلا في ممارسة السلطة، وعلى فرض ذلك، كيف يمكن الفصل بين مرحلتين تشكل أولاهما الحاضن السياسي والاجتماعي للمرحلة الثانية. إن القطيعة التي افترضها الكاتب لا تشكل خللاً منهجياً في رؤيته فحسب، بل ستوقعه في مآزق كان من السهل عليه عدم الوقوع فيها لو أنه تبين أن من الاستحالة فرض هذه القطيعة السياسية، لا سيما أن خط العودة

من الممارسة السياسية في مجتمع يثرب إلى الممارسة السياسية في مجتمع مكة ليس ممكناً فحسب بل ويشكل مادةً للبحث مثيرةً وغنيةً طالعنا ببشائرها أحد الباحثين السودانيين التيجاني عبد القادر حامد في كتابه «أصول الفكر السياسي في القرآن المكي» دارساً العوامل القبلية والاقتصادية والاجتماعية في ممارسة الرسول السياسية في المجتمع المكي.

وإذا عدنا إلى الباحث لنقرأ معه أول فصول كتابه نجده يخصصه لما يسميه تأسيس الاتحاد القبلي (تكوين الأمة 622 ـ 632م)، إذ إنه يعتبر أن الدعوة الأخلاقية للقرآن لم تلغ السيادة الفعلية للنظام القيمي القبلي، فقد بقيت الشروط الحياتية والظروف المعاشية للقبائل العربية في مجتمعها الصحراوي في جوهرها ثابتة لم تتغير، وبقيت الوحدة القبلية الخلية الاجتماعية الأساسية والقاعدية لكيان الأمة الإسلامي سياسياً وحقوقياً، لكنه يفاجئنا أيضاً بدعوةٍ تحمل في ذاتها الكثير من التعميم والإطلاقية، وذلك عندما يجزم بأن الإسلام لم يأت بأي تعديلٍ يذكر في الأعراف والنظم القبلية السائدة التي تضبط مسألة الملكية الفردية والجماعية، ولا توجد لا في القرآن ولا في الحديث أية نصوص حول هذا الموضوع (ص 73)، إذا كان ذلك صحيحاً فأين نذهب بهذا الكم الكبير من الآيات التي خصصت لمسألة كنز الذهب والفضة، وآيات المواريث التي يدخل ضمن أحد أهدافها تفتيت الثروة منعاً من تملكها في يد رجلٍ واحد.

لكن المثير حقاً في هذا الفصل هو تأويل الباحث لمسألة الجزية واعتباره أن فرضها إنما جاء تعويضاً للمسلمين عن دخول القبائل في الإسلام وعن تحريم زيارة البيت للمشركين، الذي كان مصدراً معيشياً هاماً للمسلمين، كما تؤكد روايات المفسرين جميعها (ص 78). وبالتالي أتت الجزية لتشكل تجاوباً مبدعاً مع الظروف التي ولدتها التطورات بعد سقوط مكة، لكن، لما كانت الجزية كذلك فكيف يمكن اعتبارها الإتاوة التي كانت تفرضها القبائل البدوية على أهل الحضر (ص 79). أعتقد أن مفهوم الزكاة الذي يقصده المؤلف هنا قد اختلط عليه بمفهوم الجزية، وما يشجعنا على هذا التأويل هو أن الزكاة عند المؤلف أصبحت هي نفسها الصدقة، دون الاكتراث للفارق

الكبير والجوهري بين المصطلحين في السياق الفقهي لاحقاً وفي السياق القبلي سابقاً.

مهما يكن فإن المؤلف ينتقل بعد عرضه لإشكالية الفتنة ليدخل في زمن الفتوحات عارضاً لهذه القضية انطلاقاً من أن مقولة الارتباط بين أشكال الفتح وشروطه هي مقولةٌ لا تاريخية، ولا تصمد نهائياً للفحص النقدي التحليلي، إذ كانت لجيل الفاتحين من المسلمين، وكذلك لعصرهم ومرحلتهم مشاكل أخرى تماماً، غير مشاكل الفقهاء في القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة، فأنى لقبائل الردة التي شكلت قوام جيوش المسلمين أن تناظر في مسائل حقوقية إدارية ترتبط جوهرياً بقضايا تنسيق وبناء الجهاز الإداري لدولة مستقرة كاملة، وبالتالي فعلاقة الفتح كما شكلها عمر وكما مارستها جيوش المسلمين، كانت علاقة تعاقد اجتماعي، إذ أراد المسلمون أن تكون علاقة الغالب بالمغلوب علاقة حقوقية مدونة مشهودة، وبموجب هذا العقد حق للفاتحين فرض الجزية على الأرض المفتوحة، فهي لا ترمز لعلاقة السيادة نفسها، وإنما تمثل حقاً للفاتحين وواجباً على المغلوبين، يتم بموجبه صونهم من أي عدوان خارجي والدفاع عنهم تجاه أي خطر يحدق بهم من قبل الآخرين. إلا أن الكاتب ينبهنا أن مصطلحي الجزية والخراج الأكثر تداولاً واستعمالاً هما أيضاً من أكثر المصطلحات ميوعةً وضبابيةً، على الرغم من أن المصادر تحاول أن تعرفهما أن الخراج ضريبة على الأرض والجزية على الأشخاص، إلا أن الأخبار والمعطيات التي تذكرها هذه المصادر تعج بالتناقض والتضارب، فمثلاً وجب على المدينة الفلسطينية السامرة دفع الجزية كما يذكر البلاذري، بينما ألزمت المدينة المجاورة لها إيلياء والتي فتحت بنفس الموجة بالخراج حسب المصدر نفسه.

إن المؤلف يختم بأن الموجة الأولى للفتوحات في زمن عمر لم تكن نتيجة انحلال وتفسخ العلاقات القبلية، بل على العكس تماماً فقد عبأت هذه الموجة كل القوى الحية في النظام القبلي وأنعشتها وأكملتها بصورة تم فيها لأول مرة في تاريخ العرب توحيد جميع القبائل العربية بدون استثناء.

وبعد عصر الفتوحات نشأ عاملان اثنان كونا الأزمة التي عرفت بالفتنة،

أولهما هو الاتجاه الموضوعي المتعلق بالضرورة مع استقرار الحياة الجديدة في الأمصار لتنامي نفوذ الأرستقراطية القرشية التقليدية مالياً وسياسياً، وتحولها إلى شريحةٍ اجتماعيةٍ مختصةٍ بالثروة والقرار ومستقلةٍ بنفسها، متمايزةٍ في وجودها المادي وبنائها الفوقي الأيديولوجي العام عن جمهور القبائل وعامة العرب، وأما العامل الثاني فكان التنامي التدريجي لقوى القبائل في الأمصار، ولوعيها الذاتي ولنزوعها إلى أن تتساوى كاملاً مع قريش على أرضية أن الفضل الأكبر لنصرة الإسلام في بلدان الروم والفرس يعود لها وحدها، وليس لقريش، ولما كانت العلاقة بين هذين العاملين تناحرية، فقد تشخص النزاع بين هذين العاملين في الاصطدام مما أدى في النهاية إلى حدوث الفتنة.

وبعد أن يعرض المؤلف لفترة الفتنة وطريقة انتقال الخلافة إلى معاوية بشكلٍ تحليلي، يؤكد على أن معاوية كان الإمام الشرعي الأول الذي حل التناقض الجذري لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة، متمثلاً في رفع ونسخ أولوية المنظومة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية.

جعل معاوية من الخلافة مؤسسة سلطوية فوقية، ذات كيان خاص بها، مفصولة عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها، لها مصالحها الخاصة، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقها بغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية؛ هذه المصالح القبلية التي أخذت تعبر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض، إذ كانت إفرازاً مباشراً للفتوحات ونتائجها من جانب، إضافة إلى أنها لعبت دوراً لا يستهان به في تقرير مصير الحركات السياسية والمواقف الحزبية لهذه المرحلة من جانبٍ آخر، فضلاً عن ذلك فإن سياسة معاوية هذه كان لها خطرٌ كبير، إذ لأول مرة في التاريخ الإسلامي يتم نسخ الجماعة أو الأمة عن كونها المصدر الأول لشرعية الحاكم والحكم، فمعاوية كان لا يفهم نفسه على أنه خليفة للمسلمين، بل على أنه **خليفة الله في الأرض وفي عباده**، وبذلك فقد كفّت الأمة في عهد معاوية عن أن تكون الحامل والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجمعية، فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية، فمن أين يأتي هذا المصدر إذاً؟

وجد معاوية الجواب على ذلك في السماء لا في الأرض، الله هو الذي يقرر شرعية الحكم، ولهذا فإن الخليفة خليفة الله، إن هذه الفروقات المصطلحية تعبر عن اختلاف الوقائع الفعلية المؤسسة لها، فإذا كان عمر قد رفض سابقاً رفضاً قطعياً أن ينادى بخليفة الله، فإن هذا اللقب هو الذي رمز به معاوية إلى نوعية الخلافة التي أسسها.

واستتبعت تلك الصياغة الجديدة لشرعية الحكم أمراً آخر لا يقل أهمية عن ذلك، فإن كانت الخلافة خلافة الله، فإن الطاعة مفروضةٌ مسبقاً، ولازمةٌ سلفاً على المسلمين، وبهذا يكون معاوية قد نسخ طابع العقد الاجتماعي للحكم، كما فهمه ومارسه عمر وعلي، وأسس لعلاقة سلطوية فوقية، عبّر عنها واليه على البصرة زياد بن أبيه في خطبته سنة 45هـ حين قال «أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما ولينا.... فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم، فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون......».

وإذا كانت مسألة الشرعية قد تحولت إلى هذه الصيغة، فإن علاقة الإدارة السياسية المركزية بالقبائل أصبحت في جوهرها علاقة حكم أي تدبير الشؤون العامة للأمة، وإدارة مصالحها وأمورها ومعاملاتها الجماعية العامة المشتركة، أصبح قطاعاً اجتماعياً خاصاً، تابعاً لصلاحيات الدولة وحدها لا دخل للقبائل به، ويتميز تميزاً واضحاً عن قطاع العلاقات القبلية العامة.

وانعكاساً لهذه السياسة العامة فقد أصبحت المعايير والاعتبارات القبلية ثانوية تماماً، وفسحت المكانة الأولى لمعايير النظام السياسي الجديد، الذي أصبح صاحب الأولوية المطلقة في تركيب أمور الأمة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستشراق بين دعاته ومعارضيه*

(مجموعة من الباحثين)

قراءة
عمر كوش

بدأت المناظرات والحوارات الفكرية حول الاستشراق تفعل فعلها في الساحة الثقافية العربية منذ الستينات وحتى أيامنا هذه. ومرد ذلك إلى حساسية مسألة الاستشراق وما نتج عن منهجيته من دراسات وأبحاث تداخلت فأنتجت بدورها صوراً متخيلة عن الشرق وعن الغرب. ويمكن فهم المناقشات حول الاستشراق بوضعها في إطار النقاش الطويل الأمد عن علاقة الشرق بالغرب وما ينتج عنها من خطابات متبادلة تعبر عن أوجه التلاقي والمثاقفة بينهما. ومن منطلق الإحاطة بموضوعة الاستشراق وخطابات دعاته ومعارضيه وعرض وجهات نظرهم، يقدم هاشم صالح في هذا الكتاب ترجمةً وإعداداً العديد من الدراسات والمقالات والردود لعدد من المستشرقين والمهتمين بالدراسات الشرقية، من أمثال: «فرانسيسكو غابرييلي» و«كلود كاهن» و«مكسيم رودنسون» و«برنارد لويس» و«آلان روسيون» ومحمد أركون.

تعود بداية المناقشات حول الاستشراق إلى مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق مأزوماً» المنشورة في مجلة «ديوجين» عام 1963، التي أثارت وقتها ردود فعل كثيرة، ثم صدر كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» عام 1978، وأثار ردود فعل أقوى وأوسع. وقد انقسمت خطابات المثقفين العرب إزاء

---

* الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. المؤلفون: محمد أركون، مكسيم رودنسون، آلان روسيون، برنارد لويس، فرنشيسكو غابرييلي، كلود كاهن، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، الناشر: دار الساقي، بيروت، ط 1، 1994.

الاستشراق، من خلال الردود والمناظرات، إلى اتجاهات عديدة متغايرة ومتنوعة بل ومتناقضة، وغلب عليها الطابع الإيديولوجي والسياسي، وأخذت أسلوب الدفاع التبريري أو الهجوم التبجيلي المغرق في الذاتية.

دفاع عن الاستشراق

يرد المستشرق الإيطالي «فرانسيسكو غابرييلي» على أنور عبد الملك وكلّ مهاجمي الاستشراق، ويرى أنهم لم يفرقوا بين أنواعه وتخصصاته، إذ وضعوه في قفص الاتهام، وراحوا يحاكمونه على أصوله ومقاصده ومناهجه ونتائجه. في حين أن الاستشراق، كما يرى «غابرييلي» هو أحد فروع العلم الأكثر مسالمة ووداعة، حيث يختار المستشرق بمحض إرادته دراسته العلمية لأحد قطاعات المعرفة الأبعد عنه من حيث المكان والزمان رغم مختلف العراقيل اللغوية والدينية وغيرها. وعليه فإن «غابرييلي» يرى أن الاهتمام بالحضارات الشرقية يُشكّل، بحد ذاته، أحد الفصول المشرقة للثقافة والحضارة الأوروبية في العصر الحديث، فقد نشأ الاستشراق كأحد الجوانب المتفرعة عن عصر التنوير والرومانطيقية ثم الوضعية والمادية التاريخية، ولكي نكتب تاريخه علينا إعادة كتابة كل تطور ثقافة الغرب على تلك الأرضية التي زُرعت فيها خارج نطاق الغرب وفيما وراء الغرب، كونه حمل بذلك إلى تلك الأرض الأجنبية رؤيته الخاصة للحضارة والتاريخ والدين والمجتمع والأدب. كما شهد الاستشراق تطوراً خارجياً نتج عن نموه الخاص بالذات، حيث انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة عن بعضها ومتعلقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي ـ الآسيوي. ونشأت مراكز دراسات أكثر حداثة وتخصصاً. هكذا فإن الاستشراق الذي كان في طريقه إلى الانحلال والذوبان في تخصصات فرعية دقيقة وعلمية بحتة أصبح الآن موحداً، إذ وحّده مهاجموه. ويُذكّر «غابرييلي» أنور عبد الملك بأن المنهجية الماركسية التي يتبناها ليست المنهجية العلمية الوحيدة في البحث العلمي، كما أن الشعارات الدوغمائية للماركسية، التي تستخدم للتعبير عن كره الشعوب الإفريقية ـ

الآسيوية للغرب، هي من صنع الغرب ذاته وليس الشرق، وكان قد أنتجها الغرب من أجل تجديد نفسه وبعث ذاته. ويأسف لأن أنور عبد الملك سقط في الإدانة الإيديولوجية لمجمل الإنتاج الاستشراقي، ويرد ذلك إلى التسرع والمغالاة التي لا تخدم البحث العلمي حول الشرق.

أما «كلود كاهن» المؤرخ الفرنسي، فيرى في معرض رده على مقالة أنور عبد الملك أن هنالك فرقاً واضحاً، ما بين الطريقة التي يدرس بها المسلم تاريخه وبين الطريقة التي يدرسها به المستشرقون. وهذا عائد إلى المناهج وإلى وضع العلماء الغربيين وظروفهم، فباستثناء أولئك الذين وضعوا أنفسهم في خدمة المصالح الإمبريالية، يجد كاهن أنهم اختاروا موضوع دراستهم وبحوثهم طبقاً لحاجات البيئات الاجتماعية التي ينتمون إليها، وطبقاً لفضولهم المعرفي وعقلياتهم. ويقرر أن العلماء الغربيين قادرون على الاهتمام بتاريخ شعوب العالم كلها وليس بتاريخهم الخاص فقط، ويرفض منطق تقسيم العالم إلى شرقي وغربي، لأن البشرية واحدة في جوهرها، والعلم واحد. ويعترف «كاهن» بأن المستشرقين ركزوا اهتمامهم أكثر مما يجب على بعض الفترات التاريخية دون غيرها. وهي فترات بدت لهم أيضاً أكثر إشعاعاً وإشراقاً من غيرها، ولكن لا ينبغي أن يقودنا هذا إلى التطرف المعاكس فلا نهتم إلا بالتاريخ الحديث، فالمسألة تقنية، إذ هناك مختصون بالتاريخ القديم، ومختصون بالتاريخ الحديث لكل بلد وفي كل بلد.

رودنسون/ نشوء الاستشراق وجاذبية الإسلام

يعدّ «مكسيم رودنسون» من أبرز المستشرقين والمستعربين، وتميّز بإدخاله للمنهجيات الحديثة في الدراسات الشرقية، كالمنهجية الألسنية والسوسيولوجية والتاريخية، هذه المنهجيات التي شكلت تجاوزاً للمنهج التأريخي الوقائعي الخطي، لأنها تنظر إلى التاريخ البنيوي الكامن في أعماق المجتمع في عصر ما، وهذا يقتضي دراسة البنية العميقة للمجتمع: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والديموغرافية والدينية.. إلخ.

ويرى «رودنسون» أن الدراسات الاستشراقية الحالية تحكمها اتجاهات تعود إلى نظام معرفي، إبستمي حسب تعبير «ميشل فوكو»، يعود إلى القرن التاسع عشر، أي نتاج الفلسفة الوضعية لذلك القرن. وقد لجأ معظم المستشرقين إلى استلهام أفكارهم العامة من فلسفة ذلك القرن ومن وعيه الاجتماعي أو من حدوسهم العبقرية المعزولة، ومن هنا نتجت الانتقائية وأحياناً هيمنة نوع من أنواع التفسير الرائجة في فترة ما. مثال ذلك، هو سيطرة النزعة الاقتصادوية الاختزالية التي تبدت في دراسات علماء الإسلاميات من أمثال «مارتن هارتمان» أو «ليون كايتاني» بخصوص بدايات الإسلام، وقد نتجت هذه النزعة عن التطور العنيف للاقتصاد الصناعي الرأسمالي وعن تأثير محدود للماركسية. من جهة أخرى أدى تلهف بعض الاختصاصيين للتوصل إلى نتائج عامة سريعة، كانوا يستنتجون خلاصات مهتزة أو خيالية حين يولون قيمة كبيرة لبعض الملاحظات التفصيلية الصغيرة. ففي مجال تطور تاريخ الأديان استخلصوا النتيجة التي تفيد بأن دائرة الأفكار، خاصة الدينية، تهيمن على الحياة العامة للمجتمعات البشرية، وهكذا راحوا يسقطون في المثالية التاريخية، فمن التصنيف النشوئي التاريخي للغات ومن الأنثروبولوجيا الطبيعية، كانوا يستخلصون بالطريقة نفسها رؤية عنصرية عن الأشياء، إذ إن كثيراً من علماء الأنثروبولوجيا يلحون منذ تلك الفقرة على القيمة المحدودة لأشكال الجماجم البشرية، وعلى الطابع الاصطناعي للتصنيفات المرتكزة على هذه الأشكال، لكن هذا لم يمنع المستشرقين من التمييز بطريقة فجة بين الشعوب. وكذلك الأمر في الألسنيات واللغويات، فقد جرى تصنيف الشعوب إلى آرية وسامية.. إلخ، وكل شعب مميّز بجوهر خاص به، جوهر ثابت لا يتغير ولا يتبدل. هنا تبدو النزعة التمركزية الغربية بشكل واضح، فقد نصب هؤلاء المجتمع الأوروبي والحضارة الأوروبية كنموذج كوني أعلى صالح للجميع، ولم يكتفوا بافتراض تفوقهما في كافة المستويات بل راحوا ينقلون العوامل الفاعلة في هذه الحضارة ليطبقوها بشكل آلي على مختلف المجتمعات والحضارات البشرية. ومرد ذلك هو احتفاظهم بمفهوم القرن الثامن عشر عن الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على الحضارات الأخرى

واقترن ذلك برؤية وتصور جوهراني عن تلك الحضارات، أي رؤية لاهوتية تمركزية. إضافة إلى سيادة اعتقاد يفيد بأن الفيلولوجي كلّي العلم، فالمتخصص باللغة الصينية قادر على الكتابة عن الفلسفة الصينية، وعن علم الفلك الصيني، والزراعة الصينية.. إلخ. ويخلص «رودنسون» إلى أن تطور البحث العلمي في العلوم الإنسانية المتساوق مع تقدم المسار العلمي في كافة المجالات، وتطور العقلية الاجتماعية والتيارات الجديدة، كل ذلك أدى إلى إثارة أزمة كبرى في ساحة الاستشراق، عكست أزمة في العقلية التمركزية الأوروبية، وكانت ردود فعل المستشرقين التقليديين تجاه هذه الأزمة قد تجسدت غالباً بنوع من المقاومة العمياء والتحجر العقلي، ويجمع «رودنسون» في النقاط العشرة التالية نظرته ومنهجيته حول الاستشراق:

1 - ليس هنالك من استشراق أو علم إيرانيات، أو علم صينيات، إلخ. بل هناك تخصصات علمية تتحدد بموضوعاتها وإشكالياتها الخاصة، تطبق مناهج هذه العلوم على الشعوب والمناطق المختلفة في فترات مختلفة مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصاً هذه الشعوب والمناطق والفترات.

2 - ليس هنالك شرق مأخوذ ككتلة واحدة، إنما هنالك شعوب ومجتمعات وبلدان وثقافات متنوعة وكثيرة على وجه الأرض.

3 - إن مفهوم الاستشراق ناتج عن ضرورات علمية عابرة التقى عندها علماء الغرب. وتدعّم بواسطة هيمنة الغرب، أما المستشرقين فهم منغلقون على أنفسهم داخل غيتو نسجوه بأنفسهم.

4 - يتفاقم اطمئنان المستشرقين إلى الغيتو الذي يسكنونه بسبب ضرورات التخصص والاحتراف المهني والجامعي. وما ينتج عن ذلك من رؤيا مجتزأة وضيقة عن الواقع، فالباحث التخصصي عندما لا يرى المشاكل العلمية إلا بحصرها داخل إطار تخصصه وإخضاعها للقواعد المألوفة لمهنته ولمجال تخصصه، فإنه يمارس نوعاً من «القماءة المعرفية» الأكثر انتشاراً، رغم أن آلية العمل التقني البحثي من أجل التبحر والبحث تؤدي إلى نتائج عديدة وثمينة.

5 ـ وتزيد النزعة المحافظة من تفاقم هذه المواقف، إذ تتمثل النزعة المحافظة في الخشية من التغير، والارتياب والخوف منه، وكل زعزعة للوضع القائم تبدو مقلقة فترفض فوراً، مع العلم أن الزعزعة هي قانون التاريخ مع إعادة الاستقرار من جديد. وهكذا تتناول الزعزعة مع الاستقرار في التاريخ. لكن المحافظين لا يعترفون بها، فالمحافظ يقلل من أهمية الحركة ويؤيد بنيات الحاضر وهياكله. ويجعل منها جوهر الأشياء، أي هو جوهراني أساساً، وتبدو له الحالة الراهنة متطابقةً مع الجواهر الأبدية: جوهرانية العرق، وجوهرانية الشعب، وجوهرانية الإيديولوجيا، بل حتى جوهرانية الطبقة الاجتماعية والدولة.

6 ـ وتدفع النزعة المحافظة صاحبها إلى رفض كل ما له علاقة مع زعزعة الاستقرار، وترفض الرؤيا المتكاملة البنيوية للمجتمع، فينتج عن ذلك نوع من الانتقائية في التفسيرات، ونوع من البحث عن موقع وسط وهمي بين العناصر التي يقترحها هؤلاء وأولئك، أو نوع من البحث المحموم عن توازن لا مجال للتوصل إليه.

7 ـ ويواصل علماء الاختصاص منهجية أسلافهم، دون طرح أي تساؤل، رغم أن الرغبة تنتابهم لتحقيق قفزة نوعية في عملهم، فيتوهمون ذلك عن طريق صياغة نظرية خارقة، أو عن طريق بلورة تركيبة ناتجة عن مزج عناصر معروفة مع بعضها، أو عن طريق قلب التواريخ والأماكن والوقائع، أو أنهم يكبرون من نتائج عمل تنقيبي محدود. إنهم مشروطون من قبل أفكار ضمنية توجه ميدان بحوثهم، وتعكس تأثير بيئتهم ومجتمعاتهم.

8 ـ إن هذه الانتقادات الموجهة لا يجب أن تنسينا أو تجعلنا نحتقر البحوث التي يقدمها باحثون تختلف مع أفكارهم، فماذا تهمنا أفكار شامبليون عن المجتمع إذا كان قد فكّ لنا رموز اللغة الهيروغليفية؟

9 ـ ليس هناك «حل ـ معجزة» أو «مخرج ـ معجزة» للحالات العويصة للفعالية العلمية التي لا تشكل حالة المستشرقين إلا مثالاً واحداً عليها، فمقابل خضوع المستشرقين للإيديولوجيات المهيمنة للمجتمع

البورجوازي، فإن الحل ليس في الارتماء بشكل أعمى في أحضان الإيديولوجيات المضادة لها.

10 ـ سوف تستمر الدراسات الاستشراقية، وسوف يساهم فيها اختصاصيو البلدان أو المناطق المدروسة، وقد لا يكون هؤلاء الأخيرون أكثر تحرراً من المستشرقين من تلك العقبات التي تسببها الإيديولوجيات والمشروطيات الاجتماعية الخاصة برؤيتهم للأشياء.

11 ـ إن تأثير الدراسات العلمية الاختصاصية على الأفكار الاجتماعية السائدة أقل بكثير من تأثير الأخيرة عليها، فالتصورات المشكلة عن الآخر لا تظهره على حقيقته بقدر ما تبنى على ما يشكله بالنسبة إلينا.

دراسات الشرق الأوسط

يتناول «برنارد لويس» حالة الدراسات الاستشراقية المتعلقة بالشرق الأوسط، ويرجع جذورها الأولى إلى العصور الوسطى، أي إلى المحاولات الأولى التي قامت بها أوروبا المسيحية من أجل تعلم العربية وفهم الإسلام، يحدوها في ذلك دافعان: الأول، كان الرغبة في الفهم وحب الفضول، فالعلماء والطلاب الغربيون كانوا يأتون إلى إسبانيا وصقلية كمبتدئين، ثم بشكل أقل في البلاد الإسلامية الأخرى، وكان قصدهم الدراسة والتعلم على يد حضارة العالم الإسلامي المتفوقة في ذلك الزمن. أما الدافع الثاني، فكان جدالياً أو هجومياً، ومنطقه هو التنافس بين عالم الإسلام وعالم المسيحية الغربية. ومع نهاية القرون الوسطى، بدا للأوروبيين أن من المستحيل تحويل المسلمين عن دينهم لكي يعتنقوا المسيحية، وظهر الإسلام كتحدٍ للعالم المسيحي كقوة أرضية وليس ضد المسيحية كدين، وبالتالي كان الرد عليه عسكرياً وليس فكرياً. ثم جاء عصر النهضة وشيّد مرحلة جديدة كلياً في تاريخ العالم الغربي فيما يتعلق بتطور الدراسات حول الإسلام والشرق الأوسط، فقد بذلت أوروبا جهداً من نوع خاص من أجل دراسة الثقافات البعيدة والأجنبية، ويرجع «لويس» هذا الاهتمام والجهد إلى الفضول المعرفي لأوروبا، ويتأسف لسوء التفاهم المستمر حتى أيامنا هذه، والذي ينظر إلى المستشرقين إما

كباحثين عن الكنوز الضائعة، وإما كعملاء للإمبريالية. وقدمت النهضة تقنيات فيلولوجية طبقتها على دراسة اللغة العربية، ثم على دراسة لغات الشرق الأوسط الأخرى، ومثل ذلك بداية علم جديد ومنهج فكري جديد، ودُعي ممثل هذا العلم الجديد: المستشرق. ويضيف «لويس» الإصلاح الديني في أوروبا كعامل ساعد على توسيع الدراسات العربية وانتشارها. كما ساهمت الصراعات الطائفية في الاهتمام بالمشرق وخاصة بالمسيحيين الناطقين بالعربية. وهناك باعث علمي يقف خلف هذه الدراسات، ناتج عن انطلاقة القوة العثمانية ونهضتها، فالعثمانية كانت تشكل تهديداً لأوروبا، وخطراً ما يتطلب الرد عليه اتخاذ تدابير دفاعية عاجلة، وكذلك كانت تشكل سوقاً واسعة للتجار الأوروبيين. وهكذا راحت أخبار تركيا تحتل مكانة هامة في قائمة المصالح الأوروبية في الشرق الأوسط. أما أفضل طريقة لتقييم التطورات اللاحقة التي طرأت على الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط في الغرب فتتمثل بدراستها بوصفها جزءًا من التاريخ الفكري العام لأوروبا. وبمجيء عصر الأنوار توسعت هذه الدراسات، ودخلت المعرفة بالحضارة الإسلامية إلى التيار العريض والعام للثقافة الأوروبية، وشهد القرن التاسع عشر تزايد الدراسات الاستشراقية وتنظيمها، بوصفها تخصصات علمية عن طريق إنشاء مؤسسات متخصصة من معاهد وكليات للدراسات الشرقية. ثم يعرض لويس تطور هذه المؤسسات خلال القرن العشرين، ملاحظاً تدني مستوى الدراسات الجامعية المتعلقة بالشرق الأوسط، ويعزو ذلك إلى التسييس الموجه لها، الذي يدمر روح الاكتشاف والتعبير المرافقة لحركة التبحر العلمي والعلم.

الاستشراق، تساؤلات

باعتبار أن الشرقيين هم مادة الاستشراق، فإن «آلان روسيّون» يناقش آراء عدد من المثقفين العرب حول الاستشراق، ويرى أن كتاب إدوارد سعيد حول الاستشراق أحدث ضجة كبيرة في الساحة الثقافية العربية، لكن سرعان ما اتخذ عدد من المثقفين العرب مسافة نقدية من تلك الأطروحات وأعادوا

تقييمها، حدث ذلك وكأن إدوارد سعيد قد مشى في تعرية الاستشراق مسافة أكثر من اللازم إلى درجة أصبح فيها يهدد أسس كل معرفة علمية عن الشرق. وهدف «روسيون» هنا مزدوج، فمن جهة يحلل دور المناقشة حول الاستشراق وآثارها في الساحة الثقافية العربية، ومن جهة أخرى يحلل الموقع الذي وضعت فيه المناقشة الدائرة حول الاستشراق كل المثقفين العرب أو المسلمين.

ويلاحظ «روسيون» أن رفض نظرة «الآخر» يشكل لحمة المناقشات الفكرية الدائرة في الفضاء العربي - الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن، فالإدانة لا تشمل فقط الاستشراق أو النزعة لدى الباحثين الأجانب وإنما تمتد لتشمل تلك النظرة ذاتها لدى الباحثين المحليين المدعوين بالمستعربين. ففي حين ينظر أنور عبد الملك إلى الاستشراق بوصفه ظاهرة تاريخية مؤهلة للانقراض، فإن استشراق إدوارد سعيد يبدو وكأن لا تاريخ له. إنه مجرد تكرار للأسطورة التي تؤسسه وتغذيه، بينما يعتبر العظمة أن الاستشراق عبارة عن نمط من أنماط الإدراك والتصور وليس سجلاً من سجلات المعرفة. ويرفض «روسيون» أطروحة إدوارد سعيد التي تقول إن الاستشراق هو عبارة عن معطى دائم للعقل الأوروبي، وأنها تكرار بنفس الشكل عبر القرون والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر «غوستاف فون غرونباوم» مروراً بـ «دانتي» و«فلوبير» و«كارل ماركس»، ومنطلق رفضه هو أن هذه الأطروحة تواصل الاعتقاد بالأسطورة القائلة بوجود طبيعة غربية جوهرانية وثابتة. كما تعتقد بوجود عقل ذي خصائص ثابتة. ومثل هذا الرفض لحذف تاريخية الاستشراق يعبر عنه أيضاً غسان سلامة وعبد النبي أصطيف، كما دافع هشام جعيط و«مكسيم رودنسون» عن مزايا الاستشراق وأدانا نواقصه. ويعود ذلك إلى أن منتقدي إدوارد سعيد يريدون إنقاذ تاريخهم وامتلاك إمكانية تاريخ ما عندما يؤكدون على الطابع التاريخي للاستشراق، بل ويدافعون عن موقعهم الخاص بصفتهم نتاجاً لهذا التاريخ، وبالتالي يدافعون عن الرسالة التي يشعرون أن هذا التاريخ قد نصبهم حماة لها.

في فهم الإسلام الحديث

وينتقد محمد أركون منهجية الاستشراق في البحث، مبيناً سلبياتها وإيجابياتها من خلال علمين من أعلامها: الأول هو «غوستاف فون غرنباوم»، والثاني هو «ويلفريد كانتويل سميث». ويتناول أركون «فون غرنباوم» من خلال كتابه «الإسلام الحديث»، ملاحظاً أنه يريد أن يبيّن لنا كيف أن الكتّاب المعاصرين من أمثال ساطع الحصري أو الأدباء من أمثال طه حسين وعباس محمود العقاد ومحمد حسين هيكل، إلخ، يُخضعون التاريخ لغاياتهم من أجل تجسيد الصورة التي يشكلها المسلمون المعاصرون عن بني قومهم، وهكذا نجد المثقف المسلم، بحسب رأي «غرونباوم» بعيداً عن تجرد النزاهة التي تكاد تشبه نزاهة الصوفي المتقشف. ولا شك أن كتاب «غرونباوم» موجه إلى الجمهور الغربي، لذلك يرى أركون أن الجمهور الغربي سوف يستخلص منه مثالاً تطبيقياً وأيضاً حيّاً على مدى فعالية المنهجية الأنثروبولوجية وذلك من خلال تطبيقها على حضارة أخرى غير الحضارة الغربية. ولكن المثقفين المسلمين أو العرب المتحررين من كل همّ تبجيلي وإطرائي متهم ومن كل انخراط ذاتي أو عاطفي مطالبون بالكشف عن كلِّ ما هو فظٌّ في أعمال المستشرقين وعن كلّ ما هو أخرق وظرفي عابر أو خاطئ. وينتقد أركون المنهجية التضادية التي تقيم التعارض بين خصوبة الموقف الغربي وبين الذاتوية الضيقة للموقف الإسلامي، كما لا يمكن الحكم بشكل صحيح على الإسلام الحديث والهوية الثقافية للعالم العربي عن طريق الاعتماد على الأدب وحسب.

أما كتاب «في فهم الإسلام» للمستشرق «ويلفريد كانتويل سميث» فيرى أركون أن الإسلام مأخوذ فيه كذريعة وكأقنوم منغمس في المثالية. لكن هذه المثالية تظل موضوعاً للوصف والتأمل بالنسبة للمسيحي المفعم بإيمانه الخاص. وكون «سميث» مهتم بالتاريخ المقارن للأديان، فإنه يقدم فيه بعض الأسس العلمية لمشروعه اللاهوتي، والغاية القصوى للانفتاح المسيحي على الإسلام كما يتخيله «سميث» تتمثل في محاولة العثور على الجذر السامي

للمسيحية والحقيقة التي أُحيِّي بها في المسيح. لكن هذه الحقيقة شُوِّهت وحرفت، وبما أن الإسلام تعرض بشكل أقل لهذه المغامرة، فإنه يستطيع أن يساعدنا في العثور على جوهر الوحي في طراوته الأولى، شريطة أن نميّز ما بين معنى المطلق والتعالي المنزه اللذين ألحّ عليهما القرآن كثيراً وبين التركيبات اللاهوتية المنغلقة والقوانين المقولبة والجامدة التي أنتجها الفقهاء فيما بعد. ويرى أركون أن «سميث» يظل سجين المعجم الجوهراني والموقعي للميتافيزيقا الكلاسيكية. وفي ختام بحثه يطرح أركون على «سميث» وعلى الاستشراق الكلاسيكي بشكل عام السؤال التالي: كيف يمكن أن نعيب على الفكر الإسلامي عدم قدرته على استخدام النقد التاريخي أو الفلسفي أو الأنثروبولوجي أو اللغوي ثم نحته في ذات الوقت على المحافظة على المقولات والمبادئ والموضوعات والتحديدات الخاصة باللاهوت القروسطي المغلف بألبسة حديثة؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*
(ت. الطاهر لبيب)

قراءة محمد خير فرج

تعتبر ندوة عام (1993م) في تونس نقطة تحول كدراسة متخصصة في استبدال مصطلح «الآخرية» بمصطلح «الغيرية». إلا أن المشاركين العرب فضلوا دراسة صورة العرب لدى الآخر، بدل صورة العربي في مجتمعه أو في مجتمع عربي يختاره، فاقتضى من الجمعية العربية لعلم الاجتماع عقد ندوة أخرى في تونس عام (1996م) للإجابة عن السؤال: كيف يرى العرب الآخرين؟ وهذا يعني أن الأوراق من المشاركين الأجانب هي من ندوة عام (1993م)، بينما الأوراق الأخرى من الندوة الثانية لكي تكتمل الصورة.

وإذا كان الطاهر لبيب لا يعتبر المفارقة الزمنية بين كلتا الإجابتين خاضعة لمسألة الكفاءة، فإني أعتقد أنها مندرجة تحت عنوان التبعية في الإبداع الجماعي المؤسساتي للآخر، في حين أن الإبداع الثقافي العربي الفردي متحرر من التبعية المذكورة.

واللافت أن الدراسة قد تركزت على «الآخر الداخلي» الغرب بشكل عام، والكيان الصهيوني «إسرائيل» بشكل بارز.

وفي التقديم حاول الطاهر لبيب إعطاء صورة عن التقاطعات بين

---

* الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م، 956 ص.

الاتجاهات الفكرية التي تحكم جدلية العلاقة بين الذات والآخر. وذلك ضمن ستة محاور منهجية في الندوتين المتباعدتين زمنياً كالآتي:

1 ـ في مسألة الآخرية، 2 ـ ما وراء الحدود: نظرة العرب إلى الآخر. 3 ـ ما وراء الحدود نظرة الآخر إلى العرب. 4 ـ ما بين الحدود: المهاجر العربي. 5 ـ داخل الحدود: الاختلاف والتراتب. 6 ـ عبر الحدود: آخر الأدب والفن. شارك في وقائع الندوتين العلميتين ستة وخمسون باحثاً عربياً وأجنبياً، وضم ثلاثاً وخمسين دراسة تبحث في الآخرية.

الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي

يؤكد منذر الكيلاني أن اكتشاف أمريكا افتتح عهد الحداثة في الغرب، مما وفَّر شروط انبثاق الخطاب حول الآخر. لكنه يكشف حقيقة التطلع السلبي إلى الآخر كون الرائي لا يصف ما يشاهده بالعيان، بل يشخِّص الرؤية وفقاً للمعلومات التي نشأ عليها، ولذلك وصف كولومبس العالم الجديد بما يتناسب والمعين المعلوماتي المتوفر لديه بما أنه يبحث عن جنة عدن فوافق وصفه أسطورة الفردوس المفقود.

لبس الخطاب الغربي ثوب الإجراء الوصفي بتحكم مسبق. والواقع عينه بالنسبة للمكتشفين الذين يخترعون العالم الجديد. هكذا يفهم الآخر دائماً عبر بلاغة الآخرية وِفْق رؤية الملاحِظ، ولذلك طرأ على المشخصات المكتشفة من كريستوفر إلى بوغنافيل متغيرات بفعل الكتابة الأنثروبولوجية والتي هي نقيض المونوغرافيا الميدانية القادرة على تغيير وجه الآخر وعلى اختراع هيئة له تكون إما نبيلة أو شرسة.

يركز الباحث على ضرورة ملامسة الأنثروبولوجي لشفافية الواقع كتقعيده لشفافية النموذج الذي يسعى إلى تفسير الواقع. وأن الاختلاف يجب الاعتراف به على أنه قائم بين حدَّي العلاقة لا بالتجرد من هذه العلاقة.

يوضح أن الاستعمار المهيمن سبب التساؤل عن حال الآخر، فأصبحت الثقافة السائدة أوروبية وأمريكية، وعلى الآخر الرجوع إليها، وهذا يجعلنا ننقد

الخطاب الأنثروبولوجي على أنه ترجمان علاقة عرقية مركزية. لكن التسليم بتاريخية الخطاب يقودنا لاكتشاف طبيعته الحقيقية من حيث هو جهد متواصل في التوضيح.

والخبرة بالكونية تجعل الأنثروبولوجي متحرراً من المركزية الغربية، وذلك بدمج العقول المتمايزة بالتراتبية التي تميز العلائق بين المجتمعات كما بين الثقافات، لتخرج من منظومة التجاور لشتى العقول الثقافية.

لكن المساواة في الاختلاف التي يقربها الأنثروبولوجيون (ما بعد الحداثية) هي اعترافات مغالطة من حيث منطلقها أصلاً. فيتساءل: هل يمكننا حقاً أن نتفكر في الاختلاف من دون إسناده إلى قيمة معيارية وإلى ثقافة مرجعية؟ ويبرهن على استحالة المساواة بوضع المثقف المغربي في فرنسا أنه مضطر لأن يحذق استعمال الكودة الثقافية ذات الأغلبية، وأنه لا عبرة بحظوة ثقافته الماضية، وأنها لن تغير شيئاً من آلام الواقع أي من التراتب الاجتماعي الذي يرفع علامات الثقافة الفرنسية والأوروبية إلى أعلى السلم ويضع الثقافات المغربية والعربية والإسلامية في أسفله.

يقرر أن مشكلة الآخر تجاه موقفه السلبي من أنثروبولوجيا الاستشراق المبني على الحكم اللامتناظر، قد سرى إليه في تبنيه لحد واحد من حدي العلاقة، وهذا يؤدي إلى غياب الحركة الجدلية من علاقة الذات بالآخر، مما يعني الوصول لتصور جامد للهوية المدركة كهوية متوحدة. وأن الفصل بين الذات والموضوع يُومي بآحادية المعنى الاستشراقي لتغريب الشرق، وهذا ما أوغل فيه إدوارد سعيد رغم إسهاماته الفكرية العميقة. فالتفاعل بين الشرقي من قبله مع الأوروبي يؤدي إلى اغتراب الهوية كحاجة السيد إلى خادمه والعكس صحيح كما هو الحال في السياسة الهيغلية.

حضور الآخر في ذاتنا، يضع الذات والآخر في موقع العالمية، وذلك بتحقيق العلاقة التراتبية بين الملاحِظ والملحوظ، للخروج من النزعة الأصولية المغالية في الهوية.

صورة الآخر المختلفة فكرياً: سوسيولوجية الاختلاف والتعصب

يتميز حيدر إبراهيم علي عن غيره في تركيزه على الآخر ضمن المجتمع الواحد ذي السمة الفكرية والعقدية الواحدة. عكس الذين ينقدون الآخر من موقع العرقية والحضارية ببعده الجغرافي. فالذات يمكن أن تنقسم على ذاتها، ويتساءل: ألم ينشأ الصراع الطبقي في مجتمع متكامل كالاتحاد السوفياتي سابقاً؟

وفي ظل الحديث عن نهاية الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ، يلقي الضوء على المجتمع العربي الذي يتحرك في شارعه مفهوم التجديد الديني في استبطان التاريخ بالعودة إلى مجتمع المدينة أي الحديث عن صراع الإسلام والجاهلية. وبهذه الذهنية تكرست الآخرية المتعددة في المجتمع العربي، وشاعت الأصولية أو الإسلاموية. وكأن الذي لا يدور بفلكها هو الآخر سواء بسواء كالآخر من الحضارة الأخرى.

وأمام فكرة نقاء المجتمع المنشود، يدلل أن الأديان السماوية هي المؤسسة لمفهوم مجتمع الإجماع، والمبني على أسس عقدية، انبثق عنها شطر المجتمع إلى صنفين: خير وشر. ولذلك كانت المجتمعات التاريخية تناحرية. ويتنبه إلى أن قيمة الإنسان لا تتحقق إلا في داخل جماعة، كما يرى (منشينغ). وأن الأسرة والعشيرة والقبيلة قد صاغ بداياتها الدين. وبالتالي كان مفهوم الآلهة نقطة توحيدية في المجتمعات المختلفة صانتها وسائل الدفاع: كالردة والحرق وقطع اليد والرجم. بينما الوثنيات كانت توفيقية لأن الحقيقة غير مكتملة لديها.

يقودنا مفهوم الهوية الدينية إلى معضلة الحكم المسبق على الآخر قدراً بقدر كالرؤية الأنثروبولوجية غير المرتكزة على قراءة الواقع، مما ينشئ حالة الاختزال والطمس، وهنا سلبيته أشد، لأنه ضمن مجتمع واحد. فالدين يعني مجتمع الوحدة والإجماع والنقاء، ويقابله: مجتمع التعدد والاختلاف والتسامح. ويعتبر أن الفاتيكان قد تعاطت بكثير من الإيجابية مع مفهوم التعدد لكن تحت نظام موحَّد للسلطة. فأساس الإشكالية الدينية أن الثوابت العقدية لا

مجال البتة لتفكيك قواعدها. ولذلك يأخذ على الأصولية الإسلامية عودتها إلى الماضي السلف مما يجعلها جامدة في عدم تفاعلها مع الحاضر، مما يعني عدائية الجديد والحكم عليه بالكفر. وما دامت الهوية الدينية موحدة تجاه أي انقسام فلا يمكن تحقيق الوحدة في مناخ الانقسام التمايزي إلا بإحداث الوعي مقابل الاختلاف وأن التفوق لإحداها يعني القدرة.

ويأخذ على التطهرية ـ الأصولية ـ بعدها عن الحياة وافتتانها بالموت ويسوق وصفاً أيديولوجياً لها تحت اسم (النهمة) فالأصولي لا يشبع أبداً ارتقاء الكمالية، فهو في حرب دائماً مع كل مظاهر الشر والسلبية. وأن إشكالية الأصولي تكمن في تصوير الآخر قبل معرفته فكان مصطلح: كافر، جاهلي، مرتد، زنديق، مما أدى بسيد قطب رمز ثنائية الفكر الأيديولوجي النهموي حيث قسم المجتمع إلى: جاهلي وإسلامي.

ويصل بنا إلى تقرير مبدأ تطهيري من خلال رؤى قطب الجديدة البعيدة عن مادية الإنسان والحياة، فالقيمة الحقيقية تكمن بنقاء المعتقد، والوصول إليه يبدأ بالهدم، لأن الشر أضحى مجتمعياً وليس فردياً. فالمؤسسات الحديثة عند الإسلاموية تمثل الشرور.

وأمام انقسام الخط الأصولي في التغيير بين البدء من الفرد أو من السلطة قرر شيوعية أبناء المفهوم الأخير في محاربة الدولة الجاهلة تحت عنوان الفريضة الغائبة ـ الجهاد ـ مما أدى إلى نمو ثقافة الموت بعد الثمانينات ضد الآخر بالتصفية الجسدية، وأن جذورها تعود إلى البنا مؤسس الحركة الأولى.

ويقول: إن للجهاد معنى مختلفاً عن المواجهة بالسلاح إلى معنى أبدع مفهوم المفاصلة من خلال نكران القلب والنفس لمظاهر الآخر السلبية، والمعبر عنه بجهاد النفس. وأدت المفاصلة إلى تكوين مجتمعات متعددة في آن من خلال اعتبارهم لصوابية مسيرة النفر الثلاث بإيمانهم العقدي الموحد. وهكذا يظهرون كالخوارج عند الاطمئنان ثم ينكفئون عند الاضطراب، فأوجدوا مجتمعاً داخل مجتمع بنقاء المعتقد الذي يحملونه. وتكمن المشكلة في الاعتقاد بأن الجهاد حتمي في مواجهة الطاغوت الجاهلي، في حين أن

المعاصرة الإسلامية الواسعة تطلق على الإنترنت جهاد العصر.

يشير إلى أن الفكر الإسلاموي يصوغ فكرة الاستعلاء في شخصية أبنائه على قاعدة العزة كما يرى الندوي في كتابه: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، فهم يصرون على اختيار أفراد ممتازة ومتميزة ليتمكنوا من تحقيق مفهوم الاستعلاء التمايزي.

ويعجب من الإسلامويين المستنيرين كالقرضاوي في خوضه مع جملة المتعصبين المتحمسين في دائرة استخدام الكفر والردة عندما ابتدع مصطلح: الردة المغلفة. لأنها لا تعرف إلا من أهل الاختصاص، بسبب براعة المفكر المسلم الذي ينتحل صورة الآخر بشخصية إسلامية.

ولكن مع مجيء القرن الحادي والعشرين؛ عصر العولمة، لم تعد ثقافة التفكير والردة محصورةً في شريحة ما بل سرى أثرها إلى وسائل الإعلام والكتب في الإسراء. مما ولّدت ردة فعلية سلبية عند عامة المجتمع حيث يحكمون على الآخر غير المنظور وغير المقروء بالسلبية أي رفض الآخر الداخلي، فكيف بالخارجي؟ وأشار إلى فرج فودة ونجيب محفوظ ونصر حامد أبو زيد وسلمان رشدي. لكنه توقف عند مقولة: إن الفرد يمكن أن ينفذ حكم الردة إذا لم يطبق الوالي حكم الردة على المرتد.

مفهوم ومواريث «العدو» في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية

يدلل الباحث الإيطالي فيلهو هارلي على حاجة النظام الدولي المحكوم بعلاقاته «بالسيادة» إلى ثقافة المجتمع. فالدول رغم سيادتها تخضع علاقاتها لمنطق القوة والمصلحة. ومع ذلك فالانسجام بين الدول الأوروبية تجاوز القيم الدولية إلى مفاهيم اجتماعية وثقافية. لكنه وصف الآخر غير الأوروبي «بالبربرية أو التوحش» حيث لعب دوراً حاسماً في تطور الهوية الأوروبية وفي صياغة «الكومنولث الأوروبي». وأكد أنه سيهتم بالمنطق الثقافي لمفهومي «نحن» و«هم»، للهوية الجماعية ولوعي الجماعات.

يوضح أن مصطلحي «نحن» و«هم» مشتقان من «صور العدو» و«الآخر»

و«العدو»، حيث يلعب علم النفس وعلم الاجتماع الدور البارز في دراستهم التحليلية. لكن الدعاية والتعبئة الجماعية في الحروب وغيرها من حملات العنف منها تؤخذ معالم الدراسة. ويصل بالنتيجة بعد تحليله المدعم بأقوال علماء النفس والاجتماع إلى: أن «الآخر» دائماً هو العدو. إلا أنه لا يمكن تصنيف كل الآخرين «أعداء». وأن العدو لا يصنعه فرد، وإنما ثقافة أبناء المجتمع. وبالتالي من لا يفهم لغة نحن بكل مداركها يصنف نفسه في دائرة «هم» التي تعني «الآخر» و«العدو». الذي يجب إبادته لأنه «شرير»، ثم يقسم العدو بالمفهوم الديني إلى قسمين: حلولي ـ كوزمولوجي ومتعالي ـ تاريخي، الأول تمثله: البوذية والهندوسية. .، والثاني تمثله: العبرانية القديمة والإسلام والبروتستانتية.

وبما أن مفاصل المناسبات للعدو المحبوب معروفة، ركز الباحث اهتمامه على تطور العدو الشرير الأكثر ارتباطاً بالعقل الأوروبي. ولم يتحدث عن الإسلام في تأصيله لمفهوم «العدو» دينياً، رغم إدراجه إياه تحت قسم: المتعالي ـ التاريخي. حيث ركز على أثر الزرادشتية في اليهودية والمسيحية، من خلال فكرة النور والظلام الخير والشر. وأن بداية التأثير كانت في «بابل» عندما التقى بنو إسرائيل والزرادشتيين. فانتحلت طائفة قمران التقليد الزرادشتي واعتقدوا أنهم أبناء النور والآخرين أبناء الظلام. وتجاوزت المسيحية أوجه التمايز بين الجماعات القومية أو الاجتماعية في اليونان، فأصبحت مقبولة من غير اليهود وأن غير اليهود أصبحوا مقبولين في المسيحية. ثم أدخل القديس أوغسطين مباشرة إلى المسيحية بعض عناصر الزرادشتية وميز بين الروحيين وبين الدنيويين، فالروحي سيجري خلاصه والآخر فريسة للموت والعنف والحرب. واللافت أن المسيحية أشارت لأعداء الداخل المهرطقين كالسحرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كونهم عفاريت أوروبا.

صاغ الإثنيون ـ أيديولوجيا سياسة الغرب الإمبريالية ـ عندما دافعوا عن الديمقراطية ضد الدكتاتورية وصولاً للحرية بالدفاع عن الضعفاء والفقراء. كل ملك وطاغية هو عدو. فلا مجال للقوة في رحاب الحرية والمساواة، فكانت

محطة تبريرية للغرب. وأثبت نظرية عدم إمكانية وجود سلام بين الديمقراطيات والأوليغاركيات (حكم الأقلية) مشيراً إلى حكم الملوك والضعفاء المستبدين حيث يمثلون أبناء الظلام، وأنه يمكن تحقيق السلام بين الديمقراطيات.

يلح الباحث على إبراز الأنماط الدينية والسياسية كمنهج للتفكير تجاه الآخر العدو حيث أسست للهوية الأوروبية. ويعزو المركزية في الصياغة للمشرق إذ إنه يعيد جذور الصراع مع الإسلام إلى منطلق الصراع المشرقي الفارسي مع الغربي اليوناني، وأصله الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو بعقلانية رفض الخارج وأنه أدنى من أي شيء بالداخل. وتجذَّر العداء مع الشرق باتساع قوته بالإسلام. وأن الاستشراق يمثل المرحلة الثالثة في تطوير صورة العدو، وبهيمنة المجتمع الغربي منذ القرن التاسع عشر أصبح كل منافس يمثل الشر بروح حاقدة، لذلك أصبح كل صوت إسلامي بعبعاً يجب إزالته.

يطرح مشكلة الفصل بين الماضي والحاضر، ليؤكد أن أبناء المعاصرة ليسوا أكثر عقلانية من القدامى. فوحدة أوروبا لا تتحقق بالاقتصاد وإنما بجوهر ثنائية التفكير الديني والسياسي. وبالتالي عندما نبحث بالمعاصرة الأكثر عقلانية ـ كما يدعون ـ من الماضي نجد أن أوروبا الجديدة تدول حول قضايا العدو.

تأصلت ثنائية التفكير التي طرحها «بيرك» ـ الملقب بأب المحافظة ـ في الحرب الباردة بين أمريكا والاتحاد السوفياتي، عندما تنافستا على حفظ الحريات والديمقراطيات، فأنقذت روسيا أوروبا من البرابرة الآسيويين ودافعت عن حق الديانة الأرثوذكسية ضد الهجمات الأوروبية الغربية، وظهر للعلن: من يحارب من أجل الخير؟

لا زالت أوروبا تنطلق من الحدود المسيحية لدولتها. فرغم التحكم بالعالم العربي بعد الحرب العالمية الثانية ظل جزء من المشرق ينظر إليه كعدو. وذلك بالنسيج السياسي الذي أصلته القومية العربية برمزية جمال عبد الناصر ومن ثم بالبعد الاقتصادي الذي مثلته شخصية القذافي ومن ثم المعين الديني الذي مثله الخميني وبعد ذلك صدام حسين كممتلك لآلة

عسكرية عظمى هي بيد أبناء المشرق العدو القديم الجديد بثنائية حضوره السياسي والديني، وبالتالي عودة الصراع بين الخير والشر. فتوحدت أوروبا لقضية سلمان رشدي ضد الموقف الإسلامي، ولم تقبل بعضوية تركيا لأنها تمثل العدو الثقافي الرئيسي.

يمكن للمجتمع الأوروبي بقومياته أن ينزع من هويته نحن «الأوروبيين» وهم «غير الأوروبيين»، إذا سلك طريق التنوع الثقافي والتسامح، علماً أن الاتحاد الأوروبي مرهون بالتكامل السياسي بين قومياته، حتى يخرج من نفق سيادة الاتحاد في مواجهة الآخر، ليصل إلى كونية التفاعل. لكن مفهوم الخصوصية يرفض إلا أن يصنف بذاته العدو من الصديق، مما يحتم على إنكلترا والنرويج رفض دمج روسيا في أوروبا لتصبح متحدة قوية.

جدل الأنا والآخر: دراسة في تخليص الإبريز للطهطاوي

يضع حسن حنفي لجدلية الأنا والآخر ثلاثة حقب زمنية، تبدلت الأدوار فيها، بين العرب والمسلمين ـ الأنا ـ من جهة، وبين اليونان والرومان وفارس والهند ـ الآخر ـ من جهة أخرى. حيث كان العرب والمسلمون في موقع المتعلِّم قبل الإسلام وبعده، وفي العصر الوسيط أصبح المسلمون هم المعلّمون، لكن الموروث العلمي عاد للآخر الغرب في العصر الحديث.

يعرض الباحث مسألة التفاعل الفكري من خلال رؤى رفاعة الطهطاوي (1873هـ)، الذي خصَّ كتابه «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» بالحديث عن مكانة «الأنا» الحضارة الإسلامية المعلِّمة للآخر الغرب، أي الحقبة الزمنية الثانية من تبادل الأدوار. وتأتي أهمية الكتاب ـ تلخيص الإبريز ـ أن الطهطاوي يصف باريس بالملاحظة المباشرة إضافة للمصادر المكتوبة من التراث القديم أو الغربي. وأن غايته قراءة مصر في مرآة أوروبا. ومن حسن الطالع أن تتشابه موضوعات الطهطاوي بمقالاتها الستة مع موضوعات ابن خلدون أيضاً الستة في مقدماته، حيث مثلت المقالة الرابعة ونصف الأولى «الأنا» بينما مثلت المقالة الثالثة «الآخر».

يبرز الطهطاوي أثر الدين في تحديد هوية المكان الذي تبقى معالمه غير

واضحة إذا لم تخضع لميزان التقابل الجغرافي. فالأنا ـ مصر ـ هي الإطار الجغرافي لوصف الآخر الذي هو باريس. يبدأ بتوصيف الإطار الجغرافي من الكل إلى الجزء أي من الدولة العثمانية إلى مصر ومن أوروبا إلى باريس، فالوصف الإسلامي خاضع للدين والوصف الغربي خاضع للعرق والجنس.

ويرى الطهطاوي أن تشخيص الآخر لا يتم إلا من خلال الأنا، حيث يمكن الاستدلال على وجود أوروبا من خلال وجود الأوروبيين في مصر. واللافت هو تدليله على وحدة الأمة من خلال المقارنة بالتوقيت بين باريس وبقية المدن العربية.

ينطلق الطهطاوي من الأنا التاريخية لفهم الآخر عن طريق وضع الأنا في مسار تاريخها الهجري، فإن اكتشاف أمريكا تم بعد تغلب النصارى على بلاد الأندلس وإخراج العرب منها لا طبقاً للتاريخ الميلادي. في حين أن أسراً من أولاد العرب في مدينة مولن صحبوا الفرنساوية من مصر إلى فرنسا. ويربط بين الثورات ضد الملكية في فرنسا وبين الثورات العربية في مصر بزعامة همام أحمد. كما يقيم أوجه الشبه بين المدلول الإلهي للحكم الملكي وبين المدلول الشرعي للحكم الإسلامي من حيث حاجة الحاكم للشعب بالمنطوق الرسالي. ويكشف أن احتلال الجزائر ليس انتصاراً للنصرانية على الإسلام بل هو احتلال سياسي يقوم على مصالح اقتصادية، وبالمعاصرة يقوم على العنصرية، كونه وصف احتلال الجزائر كحدث فرنسي يمثل الآخر بالثورة على شارل العاشر.

وقع الطهطاوي في مغالطة منهجية بنقده للآخر، حيث أخذ على الغرب عنصرية اللون الأسود، وأثناء حديثه عن استقبال الضيف كيف أن الآخر يكرمه بالترحيب عن طريق سيدة البيت، والأنا يرحب بالخادم الأسود، فلم يعقب بإشارة على وصف الخادم الأسود. مما يحمل على القول: عنصرية اللون حالة اجتماعية عامة عند الأنا والآخر، وكبر وصغر حجمها في كلا الموقعين هو نسبي، وإن كانت الشريعة الإسلامية قد أخذت منه موقفاً منذ مهد الرسالة، لكن عدواه كانت تظهر في السلوك عند ضعف الحِس الديني. لكنه أعطى حكماً عاماً للآخر والأنا في توصيف الأغنياء والفقراء بحالة عدم

عفتهما.

التعريب بين الأنا والآخر لغوي، فقد حوى في كثير من الأحيان المضمون، فأكاديمية فرنسا هي الجامع الأزهر. ووزير الحرب مثيل ناظر عموم الجهادية. واستطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا. لكن انصراف الأنا لترجمة الآخر أدى بالعصر الحديث إلى تعريب الذات وليس تعريب الآخر. إذن الانصراف عن قراءة الذات إلى التعرف على كلية الآخر بكل جزئياته أدى لذوبان الأنا بالآخر فلا تعرف إلا من خلاله.

ويؤكد أن البيان البلاغي في اللغة العربية هو موضع التمايز على الفرنسية وغيرها، فمن البيان يبدأ الإيمان. والطريف أنه جعل اللغة كالإنسان، وبما أن الإنسان يكفر ويؤمن فكذلك اللغة؛ قد أسلمت بترجمتها للعربية وبالتالي خرجت من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام.

والغريب أنه عندما تحدث عن المكتبات العامة وبما تحوي من مصاحف تلقى الاحترام الواجب، قد عاب السماح بقراءتها أو ترجمتها رغم اعترافه بفائدة ذلك في نشر الإسلام وأنه أصفى الأديان. ويعتبر أن سن الإبداع عند الآخر بحاجة إلى تعلم في حين أن الإبداع عند الأنا مبكر جداً، يبدو أنه يتحدث عن صفاء الذهن العربي غير المنشغل بتعقيدات الحياة والوقوف عند شكلياتها كونه يعيش مع الطبيعة بمعالمها الكونية التي لم تضطرب قوانينها الحياتية بفعل الإنسان.

ينقد الطهطاوي ادعاء تميز الأنا بالدين لأن الآخر تفوق بالدنيا. فسبب قوة الآخر هو تملكه من العلوم الدنيوية، فإن استعمار الإفرنج لأمريكا لقدرتهم على ركوب البحر ومعرفة قواعد علوم الفلك. يقول: عرف الآخر الدنيا فعرف الدين، وعرفت الأنا الدين فجهلت الدين والدنيا معاً. ويشير إلى ضعف علماء الأزهر بعلم الدنيا. ويبدو أن الأنا لو عرفت الدين بمقاصده لعرفت الدنيا بمعالمها. لكن الآخر لم يتعرف على الدين رغم براعته المتعاظمة في علم الدنيا، وإن كان علماء الدين عنده قد جمعوا أحياناً بين العلمين؛ علم الدين وعلم الدنيا.

يأخذ حنفي على الباحثين في شخصية الآخر توصيفهم بالرحالة الخاضعة رحلتهم لتأثيرات مناخية ونفسية وعلمية تجعل الذهن معمماً لمسألة هي بالأساس جزئية. ورجا تأسيس علم خاص لفهم الآخر له قواعده ومدرسته، إنه علم الاستغراب.

وكون تلخيص الإبريز نموذجاً، فإنه يلاحظ الآتي:

1 ـ أحكامه هي ملاحظات عامة أقرب للانطباعات الشخصية، لكن ثقافته المزدوجة الأزهرية والحضارية الغربية جعلته يدقق بأوجه التشابه والاختلاف دون أوهام الأنا.

2 ـ انتقل بالحكم من الخاص إلى العام. فالتحليل الكمي والضبط الإحصائي ضروريان للحكم العلمي.

3 ـ اتسم بجمع معلومات خارج الموضوع رغم تبنيه منهج الإيجاز بالمقدمة. إما لإظهار الأنا القديمة، أو لضياع المؤلفات بالحروب، ويريد تجميع وإبراز معلومات غير معروفة.

4 ـ آثار الانبهار واضحة، لأنه يمثل ثقافة عامة لا علماً خاصاً، فالغرب عنده المرآة المثالية التي تعكس عيوب الذات، فهو ليس موضوعاً للدراسة بل هو الظهر الأسود للمرآة التي لا تعكس شيئاً.

5 ـ تبدو فيه بعض التحيزات كوصفه لأقباط مصر بالغباء والقذارة مقابل ذكاء الفرنسيين ونظافتهم، فالغباء قد ينتج من الأمّية، وعدم النظافة يعود لتخلف المجتمع. ولا فرق في كليهما بين المسلمين والأقباط بمصر.

6 ـ يكاد مدح السلاطين لدرجة التملق يحتل موقع الصدارة في الكتاب، وهذا خلاف الخطاب الإصلاحي، الذي لا يقف عند مقام سلطة أو هيبة عالم له هفوة.

صورة الإسرائيلي لدى المصري بين ثقافة العامة والدراما التلفزيونية

يحتل الآخر عند المصري في ذاته ـ كما يرى عبد الباسط عبد المعطي ـ شكلاً مختلفاً عن أي آخر فهو آخر نوعي، برافديه الديني والسياسي.

فالاعتداءات الخارجية والتي من آثارها «دولة إسرائيل» كل ذلك يعني سحق حرية البشر.

بداية توقف عند جملة موجهات نظرية ومنهجية كالآتي:

1 ـ رغم أن مكونات الذات عن الآخر تلعب دوراً في صياغته لكن اختياراته وأفعاله هي مرتكزات صورته عند الأنا.

2 ـ تبرز إيجابيات الآخر لدى الذات عند انكماشها عن الهوية في حين ترتسم سلبيات الآخر عند الذات عندما تتجلى ملامح هويتها. وفي كلا الحالين يلعب الآخر دوراً مهماً في رسم صورته.

3 ـ نوعية الآخر التاريخي تستدعي استحضار ثوابتها عند المتغيرات المتجددة لرسوخها لدى الذات المصرية.

4 ـ تبلورت صورة الإسرائيلي لدى المصري بفعل الخبرة المباشرة به والنص الديني والإعلام والثقافة الشعبية.

5 ـ الاستيعاب له دور مهم في فهم صورة الآخر، وبالتالي فهي مختلفة بين متعلم متفاعل مع الحياة وآخر لصيق ريفه.

6 ـ يقصد بالثقافة العامة تلك المتحصلة من الثقافة الشعبية المتناقلة شفاهاً، فهي لصيقة الحقيقة الواقعية المعاشة.

7 ـ اختار مسلسل «رأفت الهجان» لشهرته الإعلامية واتساع مساحته التاريخية، ليرى هل عكس صورة الآخر الإسرائيلي؟

رغم المسحة التسامحية التي وسم فيها الشعب المصري، فقد رأى الإسرائيلي بمنظار ديني هو اليهودي. بسبب ممارسة الإسرائيلي التي استحضرها من النص الديني، مما أحدث تطابقاً بين الوصف الديني والسياسي عند الآخر. لكن الذات أيضاً تطابق عندها وصف الآخر من خلال النص الديني الذي تحدث عن أخلاقهم وممارساتهم المبنية على النكث في العهود. وذلك أدى بنطق المنابر المتنوعة وخاصة منها المساجد: أن الإسرائيلي المحتل هو يهودي خيبر وقريظة.

شغلت الأسماء المطلقة على أبناء اليهود في المجتمع الإسرائيلي حيزاً

مهماً من الثقافة المصرية على الساحة الشعبية والثقافية المتخصصة. فانكمش الشارع المصري عن أسماء تحيي الذاكرة بمكر اليهود القدامى وتؤكدها ممارسة الإسرائيليين المحدثين، مثل اسم «كوهين»، الذي وصل في سوريا إلى نفوذٍ واسع. وبالمقابل هناك أسماء دينية تفاعلت مع المجتمع المصري مثل «سارة» لأنها تشكل رمزاً دينياً عند المسلمين، فهي زوجة إبراهيم أبي الأنبياء. علماً أن الأسماء عند الآخر أخذت لوناً عرقياً ودينياً وطبقياً وثقافياً وجيلياً، مما يؤكد على الشرخ العميق في داخل تكوينهم الاجتماعي.

باتت ثقافة العامة هي المعبرة عن حقيقة المجتمع الإسرائيلي، والتي تتمركز حول رفض الإسرائيلي، عكس طبقة رجال الأعمال وأهل الاختصاص العلمي، الذين يحصرون تمايز اليهودي المحافظ وحسب «بالطاقية التقليدية». فقد ربط العامة بين قِصر اليهودي والحذر من كل قصير، وبين صوته المنخفض والخوف من كل متمسكن، وبين كثافة لحيته وشاربه غير المعتنى بهما، وعدم الاطمئنان تجاه المتستر على قسمات وجهه. وبالمقابل أثنوا على أناقة ورشاقة وجمال اليهودية المؤثرة بأي آخر، فهي جاذبة لكن دون مسكنة، فجعلها رجال الدولة محوراً استخباراتياً، إذن يجب الحذر من كل فتاة يهودية خاصة البارعة الجمال. وأيضاً من رجل يهودي متمسك بلباسه وقيافته، وأنه خافت لصوته.

قِيم الإنسان تتحد بالوجود الاجتماعي النوعي، وهذا ما جعل العامة يركزون على توجه الإسرائيلي إلى التجارة ليقاربوا مهنتهم المعاصرة بتاريخ المدنية وأنهم يعتمدون بشق كبير في تجارتهم ما له علاقة بالجيش. لكن المثقفين يعللون انصراف الإسرائيلي للتجارة باعتماد المجتمع اليهودي المحاصر على السوق الاستهلاكي. وأن سوء نظرة العامة لهم مرجعها الصورة التقليدية عن تجار القطن «الخواجات» وهم من جنسيات مختلفة أدى ظلمهم إلى مثل «التجار فُجّار». لكن حقيقة الواقع أن اليهودي متميز بفنون التجارة، وذلك ليبقى مستقل الذات مما ولّد عنده نزعة الاستعلاء لامتلاكه مفتاح الحياة المادي.

توافق رأي العامة على وصف الإسرائيلي بالبخل المقتر والأنانية، وأنه

مُرابٍ ومتجاوز للعواطف والمشاعر الإنسانية لبخله وماديته، بينما يحجم المثقفون عن تعميم هذا الوصف. ولأن اليهودي يعيش حالة توتر فهو موزع بين انتمائه لمجتمعه ورغبته في حل مشكلاته. وأن هناك يهوداً غير مرابين. وتأتي نظرة المجتمع المصري للواقع الإسرائيلي في محور الاهتمام بالذات، وأنها أوعى وأذكى من الآخر.

رفض المجتمع المصري للعنصر اليهودي شعبياً وإعلامياً، جاء معبراً عن إصرار اليهود على إعلان عدوانيتهم بإطلاق اسم «إسرائيل» على دولتهم التي أعطوها بعداً أيديولوجياً، في حين أن اليهود قبل 1952 كانوا مندمجين في المجتمع المصري، ولما انحسر نظام الطوائف سكن اليهود في المناطق الراقية تعبيراً عن تمايزهم الطبقي المادي أي وصل الحاضر بالماضي كونهم يمتلكون مقومات الحياة الحرة.

صورة الآخرين: المخاوف الحقيقية والكاذبة في العلاقات العربية ـ الأوروبية

بدايةً يوجه سيغوردن سكيرباك كل متأمل في الآخر إلى منهجية تكوين الصورة عنه، فاعتبر أن تقسيم الآخرين إلى «نحن» و«هم» قديم قدم الإنسانية. ولأن الإنسان حيوان اجتماعي لا بد له من التفاعل وتكوين هذه الصيغة بين المعروف بالمباشرة أو عن طريق الشهرة، ودعا إلى عدم اعتبار الحكم التاريخي كتصور نهائي لأنه دائماً يكون مؤولاً. وطرح إشكالية التعميم التي تجلب للمرء تصوراً سلبياً في غالب الأحيان، مما يفرز نظاماً خلقياً بسيطاً في عالم معقد، ويقوى إحساس التفوق. وساوى بين الناس في تشابههم بالنزعة الإثنية في نظرتهم للآخرين. وأن مشكلة التحيز للذات المجتمعية تعود لحصر أدوات التقييم لبيئة الرائي.

عزا التقدم الحضاري في الغرب إلى العلم والديمقراطية، لكن على قاعدة الفهم والتسامح. لكنه توقف عند وسائل الإعلام المتسابقة في رأي الخبر المنتقى لتسويق ذاتها في متابعة كل الأحداث، حيث اعتبر أن الخبر مكون لثقافة غير مجربة عند الأشخاص في حين يمكن تأويله وفق أطر تأويل

قديمة لها منحى أيديولوجي ما.

يلحظ الباحث في هذه المقاربة لغة التعميم عند العرب تجاه الغرب، وهي حالة سلبية نتائجها ليست خاطئة بالكلية. وظهرت موضوعيته في اعترافه الواضح المقر بإلمام عربي عن حقيقة تصوره عن الآخر. وهذا حال الباحث المتحري لصوابية المعرفة.

أرجع «سكيرباك» تأويلات الحرب إلى أطر تشكل بعضها من التاريخ. وميز بين عنصر الشباب المواكب لحضارة الآخر عبر الإعلام وبين المسنين، حيث أظهر إعجاب الشباب بأوروبا الجذابة والغنية والمتحررة لأن إثبات الذات فيها ممكن، وبالمقابل تتلخص أوروبا عند المسنين بالمادية والأنانية والعدائية. وبالعموم العرب يشعرون بمنافسة غامضة مع الغرب، يعزو الباحث أسبابها إلى ضعف ثقة بالذات الداخلية، مما يعني أن أزمة ثقة بالداخل العربي تجاه ذاته هي المشكلة المجسدة مع الآخر الخارجي، ورأى أن الأحكام العربية تجاه الغرب منشؤها التصورات المسبقة.

ينظر الغربي للعالم العربي بقيمة مزدوجة، فهو مغامر ومخاطر. فتراه يعجب بمواقف اللحمة القبلية أو الإخلاص العائلي، لكنه يتوجس خيفة من غياب الديمقراطية والتعددية السياسية، على اعتبار أن التقدم الحضاري المتنامي بني على تكافؤ الفرص المرتكزة على المؤهلات العلمية. بينما الواقع العربي تجده منسجماً مع لونه القبلي الذي لا يرضى أن تُحكم القبيلة من أخرى، فلا يمكن قبول مسؤول متعلم على حساب آخر قريب للسلطة. فالخوف على الذات من اندماجها بالآخر جعلت العربي يشعر بالتهديد الحداثوي من قبل الغرب ويقيم لنفسه خندقاً ثقافياً أو دينياً، وبهذه الذهنية يفهم الغرب التنامي الحديث للأصولية الإسلامية.

إنّ الخوف من الآخر أساسه بنيوي ولا علاقة للنية فيه. والتهديد الثقافي القادم من الغرب سببه عقلانية الفلاسفة التي نحّت الدين والأخلاق جانباً عن ثقافة الحياة. لذلك يشعر العربي أن أسرته مهددة بالقِلة أو الضياع على قاعدة الأمن الاجتماعي المبني على الذوق الشخصي والمزاج الخاص؛ بحيث يصبح الدين والأخلاق حالة فردية يمارسها الفرد كما يرى أو لا يمارسها. فالمطلوب

إبداع حالة ثقافية مستقرِئة لتحديات المستقبل، لأن الذات والآخر أصبحا معاً وجهاً لوجه.

صور الإسلام في اليابان: الماضي والحاضر

الجديد السلبي في ثقافة الياباني ـ كما يرى آيري طامورا ـ تجاه الآخر العربي، وحدة الرؤية عند العامة والمتخصصين. وهذا لا ينسجم مع مواكبة اليابان لركب الحضارة، إلا أن متوسطي الموقع الاجتماعي يجهلون كل شيء عن الإسلام أو الشرق الأوسط. ورغم ازدهار القومية العربية في الخمسينات وأزمة النفط في السبعينات وأزمة الخليج الجديدة لم يتعرف المختصون على عمق أو شكل ثقافة المجتمع العربي، وبالتالي لم توظف في إعلامهم لتتكون هذه الثقافة عند عامة مجتمعهم، وإذا ما وجدت آثار رؤية فهي متأثرة بالحداثة.

والمفاجئ في المجتمع الياباني هو جهل المتعلمين بالإسلام والعرب والشرق الأوسط، فقد أجرى د. طامورا في الجامعة الدولية بطوكيو بحثاً تساؤلياً مع 600 طالب عن معلومات آنية وتاريخية عن العالم العربي، فكانت النتيجة أن أكثر من 90٪ بُني تصورهم على: النفط والصحراء والجمل والعمامة. وأكثر من 80٪ يجهلون تاريخه، وقلة تذكروا محمداً وامبراطورية العرب. مما يعني أنهم لا يمتلكون معرفة ملموسة عن الإسلام والعالم العربي والشرق الأوسط، وأن رؤية اليابانيين لم تتغير رغم أهمية حرب الخليج بسبب تحليلات وتعقيبات المختصين على شاشات التلفزة.

نمطية الذهنية التوسعية لدى اليابانيين أثرت على الباحثين في صقل رؤاهم بسياسة الدولة، مما أبعدتهم عن دراسة الأعمال الحياتية اليومية رغم الفرصة التي أتيحت لهم عندما تزعزع الاقتصاد الياباني عام 1973م بفعل صدمة النفط الأولى. فالنزاهة بالدراسة لا تكفي لمعرفة الحقيقة، بل المباشرة بالملاحظة هي النافذة لتعميق فهم الدين والشعوب والمنطقة.

وبالرغم من انشطار المجتمع الياباني إلى قسمين تجاه مشكلة العراق، فالمنطلق لم يكن من وحي الميدان العربي الخاص. فمن رأى الوقوف مع

أمريكا فلأنها قوة متقدمة، ومن رأى الوقوف مع العرب فلأنهم يشتركون معهم بالآسيوية. لكن ثمة مسألة لافتة للانتباه هي وقوف جميعات يمينية في العادة موالية للولايات المتحدة قد عرضت متطوعين لإعانة العراقيين، مما يعني تكوّن لبنات ميدانية لفهم الآخر بالخبرة العملانية المباشرة، من قبل المواطن الياباني.

وتبقى صورة الإسلام والعرب قاتمة عند اليابانيين رغم كثافة المعلومات الصحفية المتلفزة إبان حرب الخليج. مما يدعونا للتساؤل: هل الذهنية اليابانية تقنية وحسب، أم أن التسابق الحضاري جعل المختصين غير مبالين في تثقيف مجتمعهم، أم أن العالم العربي ليس جديراً بالاهتمام لأنه غير منافس؟ ثمة مسألة جوهرية غامضة في غياب معالم الثقافة الذاتية للعالم العربي والإسلام عن أدبيات الثقافة اليابانية. بل الصورة عندهم مظلمة، فالآخر: حربي المزاج، لا عقلاني، عديم الرصانة. أدنى المعقول أنهم مرتهنون لقوة الإعلام المنتقية لأخبارها المنسجمة مع سياستها وأيديولوجيتها.

الآخر في فرنسا المعاصرة: العربي كبش فداء

يعتبر «روبار شارفان» العربي هو الآخر الحق كعرضه لظاهرة رفض جماعي خاصة بعد حرب الخليج، فالرفض ليس محصوراً بحزب سياسي دون آخر. مما يقودنا للتفتيش عن بعد النظرة السلبية لدى الآخر في فرنسا.

تعود السلبية في ذهن الذات برفض الآخر إلى القرون الوسطى حيث حكمت الكنيسة على اليهود بالعزل بعد أن حملتهم مسؤولية وباء الطاعون. لكن معاداة الشيوعية ومقارنتها بالفاشية في تاريخنا المعاصر أدتا إلى تكوين ذهنية فرنسية رافضة بالأصل لكل آخر وحاكمة عليه بالسبق: أنه غريب. وبالتالي لا ديمقراطية معه في بيئة حقوق الإنسان، حتى أن الباحث في الجامعة إذا ما أولى قيمة لقضايا شيوعية حكموا عليه بالنبذ والإبعاد دون أن يفرقوا بين الباحث وموضوع عمله. وبالتالي فالشيوعي هو الآخر الذي لا يمكن تصوره إلا بالذهن، وباتت الشيوعية هي ذاك الغريب عن مجتمع الذات، فهي الجحيم.

الذات تعبر عن وجودها من خلال الآخر المناهض لكينونتها، وعند ضعف الآخر وتلاشيه وتمزق الذات الداخلي وتفككه، يصبح لزاماً على الذات أن توجد آخراً لتجمع وحدتها المتلاطمة عليه. فبعد الأزمة الاقتصادية في فرنسا خلال السبعينات وغياب شمس الفكر الإلحادي الشيوعي عن الساحة الدولية كنقطة قوة تجاذبية لمنطق الصراع، تبدى للذات إحياء فكرة السامية فكان العربي هو البديل الآخر لحماية الذات، لكنه لم يصل إلى موقع الإقناع كونه لا يحمل بعداً أيديولوجياً استفزازياً سوى بلونه الأسمر الدال عليه إذ إنه لا يحمل هوية عنصرية لا لون لها تستحق التصفية العرقية كالشيوعي.

الآخر العدو تحتاجه الذات عند تجذر الأزمات الداخلية، فالحل الداخلي لا يفرض نفسه إلا في آخر المطاف، وتبرز الحاجة للآخر الخارجي بهويته الثقافية ويترشح العربي لهذا الموقع اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً. فعلى الصعيد الاقتصادي هو المتسبب بالأزمة النفطية منذ عام 73 ـ 74. وفي الحقل السياسي الاجتياح العربي يهدد وجود الذات عبر الهجرة ومحاصرة إسرائيل البلد الصغير الضائع في وسط العالم العربي. وفي الجانب الأيديولوجي يتحول الجهاد إلى معنى معاداة الغرب ويأخذ الإسلام صفة الدين الصارم المعكِّر لصفو العالم الغربي القائم على العقلانية والاعتدال والتسامح في حين أن المعتقدات الدينية عندهم مسألة ضمير شخصي. ويصبح العربي بكل صفاته هو العدو. بمعنى أن إدانة الآخر بالبربرية، بالتوحش، بعدم التحضر، بمخالفة القيم، تسترجع الذات ما ضاع منها.

المتأمل في شخصية العربي داخل المجتمع الفرنسي يجدها خليطاً من اللامبالاة والتبلد الذهني غير القادر على تصريف الأعمال الاقتصادية، إضافة لثقل وجوده إزاء هجراته المتتالية لمجتمع الذات. هذه الصورة السلبية تجاه العربي العدو صاغتها أقلام الساسة وصفحات الجرائد، بمعنى هي مفتعلة للحفاظ بل النهوض بقيم الذات. فكل مسلكية لا عقلانية ولا حضارية تُبرز، أما المواقف المفصلية حتى من قبل كبار الساسة العرب تُبْتَر كي يُبقى على قتامة الصورة العربية. كما ينعت الإيمان الديني في الإسلام بحدة التعصب الإسلامي خلافاً للمسيحي المتحضر صاحب المعتقد الشخصي الخالص

والمعتدل والمنزه عن السياسة. وأصبح العربي كبش فداء للواقع المخلخل للذات الفرنسية. فالغرب هو المسؤول عن حالة الاضطهاد الموسوم بالأحكام المسبقة على الآخرين قبل الاحتكاك بهم بل تماشياً مع حس قومي جماعي للذات خوفاً من الآخر.

الفلسطيني والعربي والإسرائيلي في نظر الطلبة الجامعيين في فلسطين

يبدأ «محمود ميعاري» في توصيف مفهوم التعصب أنه في الإطار العام عند المفكرين: «اتجاه سلبي نحو جماعة معينة أو نحو أعضائها» في حين أنه يحمل معنى القبول المطلق، مما يعني أن الاتجاه نحو الآخر يحمل مدلولاً سلبياً وإيجابياً حسب مكانة وموقع المستدل عليه. وضرب جملة أمثلة: كالرجل الأبيض في أمريكا مقابل الأسود. والعربي مقابل اليهودي في فلسطين، والعربي مقابل السلافي المسلم في يوغسلافيا سابقاً، وقبلهم حق الحرية والسيادة فقط لليونانيين قديماً.

أقل ما يوصف التعصب بالنمطية أو الأفكار المقبولة أو الآراء المسبقة، عن طريق المحددات التاريخية أو الثقافية والحضارية، حيث أظهرت بالمعنى الأول العربي غير متسامح تجاه المسيحي في الحروب الصليبية. وصوَّر المستشرقون الإسلام كعدو شكل خطراً على المسيحية أكثر من ألف قرن، وأن القرآن هو من تأليف محمد وليس تنزيلاً إلهياً. ومشكلة التنميط أنه يبقى ثابتاً في الأوضاع العادية، ويمكن تغييره لكن ببطء، فصورة العربي في حرب «67» على الصحف الأمريكية سلبية، فهو: يشعر بالدونية، فاقد الثقة بنفسه، تفكيره غبي، كاذب، إرهابي. بينما صورة اليهودي إيجابية، فهو: شجاع واثق من نفسه، متحضر، وتفكيره علمي. أما حرب «73» فكانت الصورة معكوسة حيث إن العربي بات إيجابياً بسماته واليهودي سلبياً بصفاته. مما يعني أن الأحداث الكبيرة تلعب دوراً مهماً وسريعاً في تبدل التنميط.

لكن العامل النفسي والاجتماعي هما من أبرز التفسيرات على ترسيخ حالة التعصب عند الفرد أو الجماعة. فعجز اليهود الشرقيين في إسرائيل عن

الوصول إلى مستوى اليهود الغربيين اقتصادياً وسياسياً يدفعهم إلى تعزيز العرب لأنهم يشكلون تهديداً لأمن الدولة اليهودية. فالعامل النفسي يحاكي واقع الفرد المحبط، والعامل الاجتماعي يحاكي واقع الجماعة مع أخرى.

شعور الإسرائيلي بخطر العرب على أمن دولته أبقى على سلبية صورة العربي في ذهن المواطن الإسرائيلي، فأظهرت الدراسات المتكررة التي قام بها عالم النفس - كلمن بنيميني - في الجامعة العبرية في القدس أن صورة الأمريكي هي أكثر حيوية، وتليها الإسرائيلي ومن ثم الألماني وأخيراً العربي، ويبدو أن تفضيل الألماني على العربي سببه أن الشاب الإسرائيلي واكب الصراع العربي الإسرائيلي لكنه لم يعاصر فظائع النازية الألمانية.

أما رؤية الفلسطيني للآخر الإسرائيلي فهي متوسطة، نجدها إيجابية عند فلسطينيي الداخل الإسرائيلي بوصفه: متقدم، عملي، ثابت، متحرر. أما في الضفة والقطاع فهي مزدوجة؛ هو إيجابي في صفاته الذهنية وسلبي في تعامله مع الآخرين، فهو متفائل، متقدم لكنه: عنيد، أناني. وهذا ما يجعل فلسطينيو الداخل أكثر استعداداً من اليهود للتعايش مع الطرف الآخر وربط علاقات اجتماعية معه.

تختلف صورة الآخر عن الذات الفلسطيني حسب تنوعها على التوزيع الجغرافي لواقع فلسطين. حيث إن المسألة السياسية والحالة الأمنية يلعبان دوراً مهماً في صياغة التصور الذهني تجاه اليهودي الإسرائيلي. فقد تبين من البحث الذي أجراه ميعاري على طلبة جامعة بيرزيت عام 94 هو عينه الذي أجراه عالم النفس - يوحنان هوفمان عام 72 في مدارس ثانوية عرب، أن نظرة الشباب الفلسطيني إلى الآخر هي أكثر واقعية من نظرة الشباب الإسرائيلي. خاصة وأن فلسطينيي الداخل نظروا بإيجابية إلى اليهود، وكذلك حال طلاب الضفة. أما طلاب غزة فوصفوه بالمتشدد العنيد الأناني. مما يعكس الواقع الطارئ للإسرائيلي على أرض فلسطين وليس انتماءه الديني اليهودي. قبل الانتفاضة كان شعور الفلسطيني بانتماء الذات له هو الأقوى ويليه العربي ثم المسلم. ولذلك يعتبر فلسطينيو الداخل من الأمة العربية. وبفعل الانتماء السياسي الإسلامي للانتفاضة أصبح الانتماء الديني للذات هو الإسلام، وكل

متهاون بقواعد الشخصية للأمة الإسلامية فهو ليس منها سواء كان في الداخل أو في الضفة أو غزة. ويتحوَّل تصور الآخر من نمط سياسي أمني إلى نمط تاريخي ديني كُلما حاول المساس بالرموز الدينية للذات. حيث تنطبق هذه الرؤية على واقع الصراع الدموي اليهودي في فلسطين اليوم، بعد أن دخل أريل شارون إلى الحرم القدسي، مما أدى لتحريك الشارع العربي والإسلامي، لما تشكل القدس من رمزية دينية وتراثية.

الرفض المتبادل بين الطوائف اللبنانية:
صورة الأنا والآخر في الحرب الأهلية (1975 ـ 1990م)

يختزل الواقع اللبناني ـ كما يرى مسعود ضاهر ـ مشكلات عديدة تعيشها المجتمعات المتعددة القومية العرقية والمذاهب الطائفية والأحزاب العقائدية والصراعات الدولية. فما بين عامي 43 ـ 75، نمت الذات اللبنانية في ظل شعارات: «العيش المشترك، الميثاق الوطني بين الطوائف اللبنانية..»، وما بين عامي 75 ـ 90، أخذ حرب المدفع موقع حوار الذهن واحتلت اللغة الطائفية مكان اللهجة الوطنية، وبالمحصلة تفكك الذات اللبنانية وضعف معالمها المستترة أوصل المجتمع اللبناني إلى اللامجتمع واللاوطن.

من المفيد الوقوف على حقيقة البيت الداخلي اللبناني، كيف أن أسرة محكومة بمصالح أربابها الذاتية على اعتبار أنها مصلحة الأسرة بالكامل. هذا عمق الواقع اللبناني على مستوى الحزب والطائفة والمذهب، وبقدر ما للزعيم والممثل والمسؤول من تسلط أو تشبث بموقعه ومن علاقات خارجية بقدر ما ينفِّذ رؤاه الخاصة ومصالح الدول الإقليمية الهادفة ببعدها الأيديولوجي المتوافق مع نمطية العمل. فزعماء الداخل بأيديهم ورقة السلم إذا اتفقوا، وبهم تندلع الحرب الدموية إن اختلفوا. إذاً لا مشكلة من مصطلح «اللبننة» الذي أصبح علماً على كل مجتمع تتعايش فيه الإثنيات والقوميات. فالآخر مرفوض زمن السلم بالباطن غير المقروء، وسرعان ما يقرأ إذا لم تحقق المصلحة الذاتية باسم الذات الجماعية، والآخر مرفوض بالظاهر المشاهد عبر الحرب الدموية. فإنه رغم سلمية التعايش اللبناني بين عامي 43 و75 لم تخل

من صراعات عنيفة أبرزها الثورة البيضاء عام 52 التي أسقطت بشارة الخوري ومحاولة الانقلاب الفاشلة للحزب القومي السوري عام 61 ـ 62.

في زحمة الاجتهادات المنهجية لفهم حقيقة رفض الآخر في الحرب اللبنانية يمكن الإشارة إلى منهجين: الاقتصادي والنفسي الاجتماعي، فالواقع الاقتصادي السيئ في الريف اللبناني الجنوبي والشمالي خصوصاً، أفرز حالة بؤس في حركة انتقالية قسرية للمدنية تزامنت مع انتشار الأفكار والديمقراطية والاشتراكية الثورية حيث ترعرعت غالبية القيادات العسكرية للميليشيات الطوائفية وبخاصة الشيعية منها، فتولد الصراع الطبقي بين الأغنياء والفقراء على أملاك الفقراء وتنشأ شريحة اجتماعية جديدة تسمى: أغنياء الحرب. ويبقى الاهتمام بدور التحالفات الطبقية بين زعماء الطوائف أنفسهم حتى تستمر مصالحهم أيام السلم كما نفوذهم داخل الطائفة باهتمامهم بمصالح الفقراء.

السلبية تجاه الآخر موجودة في الذاكرة الجماعية لدى غالبية الطوائف اللبنانية، فتحت توحيد الطائفة قتلت زعامات مذهبية، وتحت توحيد الوطن قتلت رموز دينية وأخرى سياسية، وبين المفهومين هجرت قرى ذات لون واحد وأقيمت مجازر جماعية، ونشأت كانتونات مؤسساتية ومناطقية. ذاك التعايش السلمي المخبوء بالذات أفرزته الحرب الدموية الرافضة بحقد للآخر. لأن الدعوة لمركزية الدولة أيام الحرب كانت بالاسم. وهذا يعني أن كل دولة ضعيفة بمؤسساتها وبوعي أبنائها وزعماء طوائفها، حتماً الرفض الفردي والجماعي هو منطلق لشرارة حرب ضروس فيها. ولا حل لمحو الحقد الطائفي من الذاكرة الجماعية إلا بترسيخ الثقافة العقلانية المرتكزة على العدل والمساواة والمفرزة لنظام ديمقراطي مبني على تكافؤ الفرص لأصحاب الأيادي البيضاء، وبذلك تبنى المجتمعات.

صورة الأخرى في الرواية العربية: من نقد الآخر إلى نقد الذات في «أصوات» سليمان فياض

يؤرخ - جورج طرابيشي ـ لمكونات الرواية العربية برواية: «عودة

الروح» لتوفيق الحكيم، لأن صفحاتها تزينت بالحديث عن لقاء الحضارات، مما يدل على أن «الآخر» هو المؤسس للرواية العربية. في ظل هذه الرؤية يجب ألا نخلط بين واقع الرواية ومرحلة القصة، ويمكن تسميتها بفن الآخر.

برز العربي في فن الرواية «كبطل»، وظهر الآخر الأجنبي كمحقق لبطولة العربي، فالأول ذكر والثاني أنثى. وكأنه يسلط الضوء على الصدمة الحضارية الشرقية التي أثرت مرآة الغرب على تحسسها. وهنا قد أرجع تاريخ اكتشاف الذات في فن الرواية إلى «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم الصادرة عام 1938م. شعور الشرقي بحالة الحضاء جعلته يتوهم أن النيل من المرأة الغربية هو نيل من الغرب بأسره. فتحوّل الرجل إلى سلاح والمرأة إلى جرح والحب إلى فعل وانتقام. ويبدو أن إبراز المجتمع الغربي لواقع المرأة الذي تقدم على الرجل في شتى الميادين هو الذي جعلها تبرز في فن الرواية على صفحات الصراع بين الشرق والغرب وليس لشعور الرجل الشرقي أن فتاة مجتمعه بعيدة المنال.

ويعزو طرابيشي صورة الانتقام الروائية من الغرب إلى حدث «الاستعمار» للشرق، فالحب يقابله الموت، في روائيات باريس ولندن، بينما الحب وجداني في الروائيات التي مسرحها الدانمرك «الساخن والبارد». إذن التعميم خاطئ في تصوير الغرب بكليته أنه محتل للشرق. وبالتالي يجب الانتقام منه عبر رمزيته المتمثلة بالمرأة.

أما «أصوات» الرواية المبدعة في تغيير معالم النظرة إلى الآخر، فقد أحدثت نقلة نوعية في آلية التفكير تجاه الذات والآخر. ويمكن اعتبار عام 1972م الذي صدرت فيه رواية «أصوات» لسليمان فياض التاريخ الموضوعي للعلاقة بين الشرق والغرب، ضمن ثلاثة محاور:

1 ـ مجيء الأنثى الغربية إلى الشرق بعد أن كان الشرقي هو الذي يذهب إلى الغرب. 2 ـ تحول البطولة إلى الأنثى الغربية. 3 ـ تحول الآخر إلى آخر الآخر. وهنا يركز على أبوية المجتمع الشرقي أي ذكوريته التي تطغى على وجود المرأة. فالغربية آخر بالنسبة للرجل الشرقي وهي أخرى بالنسبة للمرأة، والإشكالية أنها لن ترضى التشييء. وكأن المرأة الشرقية

مشيَّأة. فالصراع ليس على دونيه شرفهن الجنسي مع رجل واحد بل على دونية شرفهن الوجودي. فالعبد ينتقم من نده الذي أصبح حراً لا من سيده. وهكذا يتحول الانتقام إلى ساحة المرأة بين الشرق والغرب.

تبرز «أصوات» إلمام المثقف الشرقي بتاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، فتراه ـ محمود بن المنسي ـ يحدثهم عن مقتل سبعة عشر ألفاً من أبناء الدراويش والبلدان المجاورة على يد أجداد «سيمون»، لكن سمات التسامح بعدم تحميل الأبناء وزر الآباء يؤكد عليها شيخ المسجد في قرية الدراويش النائية، مما يدل على أن الدين الإسلامي وغيره من الشرائع السماوية نقطة ارتكاز للتلاقي بين بني الإنسانية شرقاً وغرباً.

ودلت الرواية على نفسية الشرقي غير العدوانية عندما تعاطى مع استذكار الأحداث بطريقة تاريخية صرفة، غير مدلِّلة على سمات عنف الآخر. لكن تبقى إشكالية الذات محصورة في تركيزها على مظهرها دون الالتفات لتحسينه إلا عند التقابل مع الآخر القادم، فهي متطبعة مع واقع التخلف. فإن وعي ضرورة المظهر يعني وعي واقع التخلف.

والواقع أن همَّ معاداة الاستعمار الذي تصدّى له «الحكيم» يغلِّفه ويؤطره في أصوات هَمٌّ أشمل منه وأعمق هو الهم النهضوي، الذي تمثل بالعُمدة والمثقف وإمام المسجد. فالمنظور النهضوي يحوِّل معاداة الاستعمار من مجرد عداء للآخر إلى موقف إيجابي يطلب نهوض الذات ولو من خلال التماهي مع تقدم الآخر. لكن تبقى المشكلة في السلوك الذي لم ينسجم مع ذات المظهر المعتنى به، فأخذ المثقف بحب الحضارة الغربية «بحب سيمون» لكنه تجاوز حدود الاستملاك المعنوي والوجداني. كما أخذ بقَّال القرية بجسمانية نساء الغرب المتمايلة لتنشغل ذاته بالاستملاك المادي أو الجنسي مع زوجة أخيه. وهكذا تأسس «الأُخرى» عداوة بين نساء الشرق ونساء الغرب عن طريق التحاسد. وتعكس الرواية أزمة ثقة المثقف الشرقي بذاته. وبالتالي فهو مستعد ليعمل في أي مهنة حتى الاستعباد من قبل خواجاية ابن قريته، المهم أن تطأ أقدامه أرض الحضارة الغربية. كما تدل أن عدوانية التحاسد تستغل فيها حدود الهوية للتعبير عن الحق المسلوب أملاً بالحصول عليه، حال نساء

القرية اللواتي عيَّرن «سيمون» بهويتها الغريبة عن مجتمعهن الديني، فهي لا تستحق «حامداً».

هكذا يبدو الصراع بين الذات والآخر، بين الشرق والغرب، هناك في الغرب تحت لواء العنصرية، وهنا في الشرق تحت لواء الأصولية. وأنه لا حياة للذات إلا بموت الآخر الأُخرى. إنها عدوانية التحاسد المأولة لحقيقة الواقع.

الأصوات الغربية إزاء الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي
حالة الأدب الشعبي

يعتمد ـ توان فان تيفلين ـ فهم الصوت الغربي على بحث ـ باختين ـ الروسي الذي حاول استخلاص الخطاب داخل الأدب الشعبي الغربي الذي يمنح بعض الأصوات مصداقية وعنفواناً لتصاغ على منوالها العلاقات الدولية. إذاً نقطة الارتكاز لفهم الآخر الغربي لقضية الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي منتقاة من الأصوات والحوار.

الخطاب عند باختين يرتكز على تعدد أشكال المنطوقات وقيام حوار بينها. حتى أن منطوق الحي الواحد يثير أصواتاً مختلفة باختلاف المقام أي أن لكل مقام مقال. بمعنى أن الواقع له دوره في صياغة الصوت، فاللغة تعبر عن التفكير، والكلمة تكشف الصوت الكامن في ذهن الشخص.

الصوت السياسي هو القوي والصوت الشعبي هو الضعيف، وضمن الخطاب السياسي هناك أصوات مختلفة داخلة، مشكلتها أنها لا تتمتع بوضع حواري متكافئ. فالقوي يبلغ صوته للناس والضعيف يكبح لعدم مشروعيته. مما تنشأ حالة اجتماعية تومي بمن له الحق ومن لا حق له في مسألة ما. فالقوة هي التي تبرز الصوت المحاور لسياسة الدولة، والدولة القوية هي التي ترفع صوتها إزاء الدولة الضعيفة فالسياسة الرسمية تعتمد الرتابة البلاغية، والكلام الشعبي يصقل بالأصالة والواقعية.

يعتبر الأدب الشعبي هو مصدر الأصالة لمعرفة المسافة بين الجماعة

الداخلية والجماعة الخارجية. لأن خطاب الدولة مبني على التزويق لترويج ذاتية السلطة، بينما الصيغ الشعبية مبنية على العفوية، فالحركة الشعبية تعني حرية التعبير لأنها غير مقيدة برتابة الخطاب. وبما أن الرواية مصدرها الراوي فيشكل بموقعه صوتاً أعلى تراه يحكم على الأصوات الأخرى، ولأن مصداقيته قائمة على الموضوعية فإنه يتمتع بنفوذ شعبي. لكن نبرة الصوت تلعب دوراً مفسراً أو مبهماً لواقع الرواية، فمعرفة العالم الشيوعي والواقع الإرهابي بينها برواية «جون لوكري» عبر إقحام جاسوس مؤمن بهويته.

برزت الصورة الإسرائيلية المستضعفة في الأدب الشعبي منذ الستينات في ظل اصطناع مستقبل مضطرب لعمليات الفلسطينيين وللمشكلة النفطية التي استفاد منها العرب عام 1973م. فتنبأت الرواية حدوث عمليات أخطر في المستقبل، فاختلقت تاريخاً خفياً لتصوير أسلوب تجنب الكوارث الكبرى. إنها مسألة القوالب الجاهزة لترويض صوت العربي في رقعة الانقسام بين الجماعة الداخلية إسرائيل، والجماعة الخارجية العالم العربي الإسلامي.

يشخص الباحث الصراع الفلسطيني الإسرائيلي من خلال قصة «القرصان» للروائي «هارولد وربانس»، التي يستغل فيها الجنرال الإسرائيلي المتقاعد مسألة الحظر النفطي ليجعلها مصدر القلق الاقتصادي للغرب، فيتحدث بكلام عامي شعبي ليؤكد مصداقية وصدقية طرحه، بينما السياسي الأمريكي يتحدث بلغة رتيبة بعيدة عن التأثير النفسي أثناء الحوار. أظهرت القصة العرب باعتبارهم إرهابيين يمتلكون أقوى سلاح حظر إنه البترول. وبينت أن قوة الإسرائيليين بتحللهم من الخطاب الرسمي، أي أن السياسي هو أسير الحركة الشعبية، مما يجعله متحرراً من أي عهدٍ يبرمه مع غيره.

فالغرب لا يستطيع إلا أن يحد من حرية إسرائيل المطلقة. لأن الصوت المحرض على التدخل العسكري المعادي للإرهاب والمناصر لإسرائيل يمثل النفوذ الشعبي، في حين أن الأصوات الواعية للسلام وإلى منع انتشار القوات العسكرية هي السلطة السياسية المتحلية بالخطاب الرسمي. إذن عفوية الخطاب الشعبي تضفي على الساسة الإسرائيليين نوعاً من المصداقية تُستغل للاستفادة من الغرب تجاه العرب.

لا يُعير الإسرائيلي أي اهتمام للمسألة الأخلاقية، فلهم قدرة فائقة على إنشاء حوار بين الصوت المناصر للتحرك العسكري والصوت الذي يعبر عن الاشمئزاز من انعدام الأخلاق في الحرب ومن نزعة التعصب التي تسودها. هذه الرؤية تمثلها رواية: «الأحد الأسود» ببطليها «كاباكوف» عميل الموساد و«راشيل بومان» الطبيبة الأمريكية خلال حرب 67، حيث تقوم الطبيبة بنقد العمل غير الأخلاقي من قبل الإسرائيليين في زمن السلم كونها تمثل عفوية الصوت الشعبي لكن نزعة الإسرائيلي الاستعلائية والمصلحية تجعلانه غير مكترث لإقامة التناقضات في شخصيته المعكوسة في علاقته مع الخارج العربي. وأن العفو الأخلاقي حتى عن المرأة العربية غير مبرر عند اليهودي الإسرائيلي في قاموسه الحياتي أثناء السلم والحرب على حدٍ سواء. طبعت بعض الروايات بطابع النقد الداخلي في الذات الإسرائيلية لكن الصوت الناقد أدنى قيمة، وبالتالي يسمح له بالحوار.

يصوَّر العربي بأنه عديم الشعبية، ابتزازي، منغلق على النفس، فهو صوت عديم التجربة، في حين أن بعض الروايات تدرج أصوات المتعاطفين مع الفلسطينيين في الغرب، مثل رواية «صاحبة الطبل الصغير» لمؤلفها (جون لوكري) 1983م، ببطليها عميل الموساد «كورتز» والممثلة البريطانية «تشارلي». حيث يسعى لإخماد صوتها الداعي لتحقيق السلام الفلسطيني بترك العنف ضدهم، وكونها تجسد المثالية يطغى خطابه الواقعي الممزوج بالخبرة الشعبية والسياسية ليطمس نبرات الصوت الناقد للذات الإسرائيلية، لأن النقد حتى من المرأة الغربية يجب أن تصقل مشاعرها الأنثوية الشفافة على نقد الذات غير الإسرائيلية. وأن الآخر العربي هو سلبي إذا ما احتكيت به وعرفت بيئته عن قرب، فالإسرائيليون والغرب يمثلون المجتمع الداخلي، والعالم العربي والإسلامي يمثلان المجتمع الخارجي. وإذا ما سُمع صوت ناقد للذات لا بد من رفع صوت مقابله، لتبقى الذات متماسكة تجاه الآخر العربي.

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*

(عبد الوهاب المسيري)

نقد: صخر أبو فخر

من أعظم المصائب على «العقل العربي» أن يكون بعض المشتغلين بقضايا الفكر والتفكير أول من يتنكر للعلم وللحقيقة؛ فقد اطمأن بعض هؤلاء إلى ما لديهم من بدهيات وإلى ما هم عليه من استقرار، فسكنوا إلى معارفهم الموروثة، وقعدوا عن البحث والتدقيق والتحقيق، وانفتلوا عن المعرفة والتبصر إلى يقين زائف وهجعوا إلى نوع من الكسل العجيب حينما كان الأمر يتطلب دراسة اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل.

واليوم، بعد اثنين وخمسين عاماً على قيام إسرائيل، وأكثر من مئة عام على ظهور الحركة الصهيونية، ونحو مئة وثمانية عشر عاماً على بداية الهجرة اليهودية إلى فلسطين، ما يزال «العقل العربي» مشغولاً بجمع الحقائق عن اليهود وعن إسرائيل من غير أن يرتقي بها إلى مصاف الحقيقة العلمية. وهذه الحال هي إحدى علامات العياء في الفكر العربي المعاصر. ويتجسد هذا العياء بالانصراف إلى حشد الأوهام وأنصاف الحقائق وأرباعها، ثم إقامة معمار نظري عليها بحيث تبدو متماسكة ومتينة ويمكن الركون إلى نتائجها.

إن العلم اليوم راح يكتشف، بصبر وأناة، أسرار الكون برمته، ويخوض في مجاهله وأسراره بثبات واقتدار، ويجول، بتسارع مذهل، في رحابه

---

* عبد الوهاب المسيري: «اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد»، دار الشروق. القاهرة، 1999، في ثمانية أجزاء.

المدهشة: من الجينات إلى الاستنساخ إلى المجرات. أما نحن، عموماً، فما زلنا غير قادرين على معرفة حتى هذا الكيان الإسرائيلي الماثل أمامنا منذ اثنين وخمسين عاماً معرفة صحيحة ودقيقة وعلمية. فالكثير مما نعرفه عن اليهود واليهودية وإسرائيل يقع في باب الوهم لا في مضمار الحقيقة. ذلك لأن الحقائق شتى كالرمل بينما الحقيقة إدراك مختلف، فالحقائق كالأرقام تقريباً، مبذولة في الواقع المحسوس ومنثورة لمن يرغب في التقاطها أو اكتشافها. أما الحقيقة فلا توجد في الواقع المباشر البتة، بل إن العقل وحده هو مَن يقوم باستخلاصها وتجريدها وابتداع عناصرها وإعلائها فوق المحسوسات.

دونكم، مثلاً، الأستاذ علي إمام عطية في كتاب «الصهيونية العالمية وأرض الميعاد». فهو يقول: «القرود أصلاً هم اليهود من بني إسرائيل، والقرد الشبيه بالإنسان هو من سلالة اليهود الذين مسخهم الله لما نسوا ما ذُكّروا به من نِعم». وأكثر ما نصادف هذا الضرب من القول في الكتابات التي لا ينفك ينشرها على الناس جماعات أقامت صروح تفكيرها على فرضيات لا يقين فيها مثل «بروتوكولات حكماء صهيون» و«القوة الخفية لليهود» و«المؤامرة اليهودية العالمية»، فجاءت نتائج هذا التفكير زائفة على مثالها وغرارها.

إزاء هذا العياء في الفكر والخطاب لا بد من قدح الشرر في هذا الليل الذي تطاول كثيراً. ولهذا جاءت «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» للدكتور عبد الوهاب المسيري لترسي معالم منهج جديد وثاقب في دراسة اليهود واليهودية. وفي هذه الموسوعة يُسخّف الدكتور المسيري التفكير الاختزالي السائد في الأوساط الثقافية العربية التي لا تزال تلوك مصطلحات مضللة من نوع «العبقرية اليهودية» و«اللوبي الصهيوني الكلي القدرة في الولايات المتحدة الأميركية»، ويطيح مرتكزات التفكير لدى أصحاب التصورات التوهمية وذوي الطريقة التآمرية في تفسير التاريخ، ويفكك أسس النظريات الهلامية ويكشف ضحالتها ثم يقيم، بدلاً من ذلك كله، واستناداً إلى الشواهد الحاسمة والبراهين الساطعة، معماراً نظرياً جديداً يتيح دراسة مشكلات اليهود والصهيونية وإسرائيل دراسة علمية صحيحة. ولعل واحدة من أبرز المشكلات

التي يواجهها التجمع اليهودي في فلسطين هي مسألة الهوية اليهودية حيث السؤال الأبرز الذي لا يكف عن الحضور في الأوساط الفكرية الصهيونية هو: «مَن هو اليهودي؟» والأسئلة الأخرى كثيرة أيضاً: هل توجد هوية يهودية محددة ومميزة وثابتة، أم أن ثمة هويات متعددة؟ هل هناك شخصية يهودية خالصة، أم أن لليهود شخصيات عدة بحسب المجتمعات التي عاشوا فيها واكتسبوا ملامحها وثقافتها ومؤثراتها التكوينية؟ فإذا كانت الجماعات اليهودية، بسبب انفصالها النسبي عن محيطها، اكتسبت هويات متميزة، فإن ذلك لم يكن يعني وجود هوية يهودية عالمية وشاملة، وإنما هويات كثيرة بعدد المجتمعات التي عاش فيها اليهود. فيهود أوروبا الأشكناز كانوا يكتسبون هويتهم، بالتدريج، من خلال إعلائهم شأن «اليديشية»، بينما السفاراد الأسبان اكتسبوا ملامحهم الثقافية من خلال «اللادينو». لكن «اليديشية» كانت معزولة تماماً عن «اللادينو»، بل متصادمة معها حتى عندما اجتمعتا معاً في إسرائيل.

«إن تاريخ المسيحية، ديناً وفلسفة وفكراً، لا يتطابق وتاريخ المسيحيين بحيث يكونان شيئاً واحداً (. . .). وكذلك تاريخ اليهودية، أكانت عقيدة أم فكراً أم شيعاً وانقسامات، يختلف عن التجارب التاريخية التي خاضتها الجماعات اليهودية» (4: 17). واستطراداً فإن تاريخ اليهودية صار تاريخاً للعقيدة الدينية اليهودية فقط، بينما تاريخ اليهود ليس إلاّ تاريخ الجماعات نفسها. وقد حاولت الصهيونية أن تنكر تعددية الجماعات الهيودية في العالم، وقدمت نموذجاً اختزالياً لليهودي وللشخصية اليهودية، وطوّرت مصطلحات عامة مثل «الدياسبورا» و«الشعب اليهودي» و«يهود المنفى». . . إلخ، وهي مصطلحات تفترض التوحد والتجانس، وتخفي التعدد والاختلاف. وواقع الحال أن اليهود شديدو الانقسام حتى في مسألة تعريف اليهودي: هل هو اليهودي بالدم أم اليهودي الإثني أم اليهودي المؤمن أم اليهودي العلماني؟ وبينما كانت الصهيونية تركز على أن اليهود شعب واحد مميز وأن القومية اليهودية ليست إلاّ الصهيونية ذاتها، كانت اليهودية الحاخامية ترسخ النظرة إلى اليهود باعتبارهم شعباً مقدساً منذ البدء.

إشكالية «التاريخ اليهودي»

التاريخ عند اليهود يبدأ من نقطة محددة هي الخلق ثم عهد الله مع إبراهيم، ويتجه بالحتمية نحو نقطة محددة معروفة سلفاً وهي عودة «الماشيح» في آخر الدهر ليرجع باليهود إلى أرض الميعاد ويؤسس حكومته العالمية في صهيون. إن فكرة «الماشيح» هذه، ومثلها جميع أفكار الخلاص المهدوية، تفترض التقدم نحو هدف أعلى حيث يمكن الوصول إلى نقطة النهاية، وعندها ينتهي التاريخ بتدخل مفاجئ للإله ثم يبدأ الفردوس.

لاحظ البعض أن هذا المسار الخطي يشبه، إلى حد بعيد، فكرة التقدم عند ماركس الذي رأى أن المجتمع البشري يسير بقوة الحتمية نحو المجتمع الشيوعي حيث العدالة والمساواة ونهاية الاغتراب الفردي والجماعي، أي الفردوس بالتعبير الديني، وأن ماركس استبدل الإله بالبروليتاريا والماشيح بالثورة والفردوس بالشيوعية. لكن هذه المقارنة سقيمة للغاية؛ فاليهودية، وغيرها من ديانات الخلاص، تؤمن بأن للتاريخ نهاية وهذه النهاية حتمية بفعل إرادة الله. أما ماركس فقد سخر من الحتمية التاريخية ومن الذين كانوا يُرَوجونها، فقد كان يرى أن التاريخ تسيّره «الضرورة» لا «الحتمية»، وأن الثورة خيار تاريخي للطبقة العاملة وليست حتمية تاريخية. كما أن ماركس أعاد الاعتبار للتاريخ باعتباره «العلم الوحيد الذي نعرفه ونعترف به»، ولم يقدم أي تصور لمجتمع إنساني مستقبلي يتوقف عنده التاريخ.

نقيضاً للرؤية الصهيونية وللفكرة اليهودية الحاخامية يعرض الدكتور عبد الوهاب المسيري لمنهجه المتماسك ويقدمه كأداة معرفية نقدية لفهم «اليهود واليهودية والصهيونية»، ولدحض الآراء التي ترى في اليهود شعباً واحداً موحداً. وبهذا النهج يقدم البراهين الثاقبة التي تتحدى الأفكار الصهيونية المعروفة وتبين طبيعتها الاختزالية وزيفها وادعاءاتها. وفي هذا السياق يستبعد المؤلف المصطلحات التي تفترض وحدة التاريخ اليهودي أو التي تشير إليها مثل «العبقرية اليهودية»، وهو يختار عبارة «الجماعات اليهودية» كمصطلح يتضمن خضوع اليهود، أفراداً وجماعات، للآليات التاريخية التي يخضع لها

أعضاء المجتمعات التي يعيش اليهود في كنفها (4: 16). **وهو يرفض وجود** تاريخ يهودي مستقل عن تواريخ الشعوب والأمم التي يعيش اليهود بين ظهرانيهم، ويستعيض عن عبارة «التاريخ اليهودي» بمصطلح «تاريخ الجماعات اليهودية» أي تاريخ كل جماعة يهودية معينة في إطار البلد الذي تعيش هذه الجماعة فيه، كما أنه يستخدم عبارة «التركيب الجيولوجي التراكمي» ليشير إلى عدم التجانس الذي تتسم به اليهودية كنسق ديني؛ فهي ليست كياناً عضوياً متماسكاً، والعهد القديم ليس إلاّ تراكم لمصادر شتى ذات أساليب متعددة ولغات مختلفة وعقائد متنافرة. فاليهودية، بهذا التصور، ليست عقيدة معيارية إنما هي «تركيب جيولوجي تراكمي يحوي في داخله طبقات عقيدية مختلفة ومتناقضة، بعضها يقترب من الشرك الصريح وبعضها يصل إلى التوحيد الكامل» (4: 27)، كما أنها ديانة لا معيار لها، فمن الممكن أن يكون المرء يهودياً وملحداً في آن؛ فريسي يؤمن بالبعث واليوم الآخر أو صدّوقي لا يؤمن باليوم الآخر. المعيار الوحيد هو «عصبية القوم»، فاليهودي هو مَن ولد لأم يهودية.

يلاحظ الدكتور عبد الوهاب المسيري أن ثمة غياباً للنموذج التفسيري المركب في فهم اليهود واليهودية، ولهذا فهو ينطلق مما أسماه «النموذج المعرفي التحليلي المركب» (4: 35) الذي يرفض الاختزال والعمومية والخضوع لإمبريالية المقولات الغربية (4: 27) التي نزعت اليهود من سياقهم الحضاري والتاريخي والإنساني ومالت نحو اختزالهم في صورة نمطية بسيطة، وهو يذهب إلى تفكيك تاريخ الجماعات اليهودية تفكيكاً منهجياً ليعود فيركبه تركيباً علمياً مدهشاً. وعند هذه النقطة تتكشف أمامنا نتائج باهرة تبدو كأنها لم تكن معروفة تماماً لنا من قبل، كأن تستنتج الموسوعة مثلاً أن اليهود شعب متناقص ومندمج بل منصهر بالشعوب الأخرى «فلو لم ينصهروا في مجتمعاتهم لبلغ عددهم مئات الملايين اليوم، إذ كان عددهم في بداية العصر المسيحي يزيد على سبعة ملايين يهودي» (4: 25).

تستبعد الموسوعة من دائرتها بعض أشكال الخطاب العربي التعبوي

الدعائي الذي يركز على طرد الفلسطينيين من أراضيهم، والخطاب القانوني الذي لا همّ له إلاّ مراكمة قرارات الأمم المتحدة وطباعتها وتوزيعها، ثم الخطاب الأخلاقي العام. فهذه الأشكال الثلاثة لا تخدم، في النهاية، أي هدف حقيقي في الصراع العام مع الصهيونية. والموسوعة في نقضها التفكير الاختزال الشائع جداً في الأوساط الثقافية العربية تسهم في زحزحة الأسس التي يقوم عليها التصور التآمري للتاريخ، وتتقدم خطوات واسعة جداً نحو إرساء معالم منهج علمي تركيبي في حقل الدراسات اليهودية والصهيونية.

ضروب من التفكير الاختزالي

التفكير الاختزالي، في الأساس، مضاد للتفكير العلمي والنقدي. غير أن شيوع هذا الضرب من التفكير، ولا سيما في الصحافة العربية ولدى بعض المجموعات الثقافية، ناجم عن احتجابه خلف غلالة من الموضوعية. إنه، في الجوهر، فكر مراوغ يتلبس «وهم الموضوعية». ومعظم الكتاب العرب الاختزاليين يأتون بحقائق موضوعية ووقائع ثابتة حدثت حقاً تحت سمع الناس وأبصارهم، فهم لا يختلقون الحقائق بل يجتزءونها. لكن هذه الحقائق، في الأصل، هامشية وجزئية وتافهة في كثير من الأحيان، ولا علاقة لها بالحقوق الكلية. لهذا تسمى أكاذيب حقيقية (True Lies). وهذا الاختزال شائع جداً في الصحافة والإعلام ولدى فئة واسعة من «الباحثين»؛ فهؤلاء تميل عقولهم إلى تبني الصيغ البسيطة التي لا تحتاج بحثاً وإنعام نظر وإرهاق بصر وتفتيشاً وتقميشاً. وفي هذا السياق ثمة فرضية رائجة جداً في صفوف الكتّاب العرب الذين يتنطحون للكتابة عن اليهود تقول أن هناك تماثلاً كاملاً بين النص المقدس وسلوك الفرد والجماعة. وهذه الفرضية بسيطة وساذجة واختزالية، «فمن المحال أن نفهم سلوك اليهود وآلامهم وأشواقهم وخيرهم من شرهم من الداخل، أي بالعودة إلى كتبهم المقدسة (التوراة والتلمود) أو شبه المقدسة (القبالاة) أو غير المقدسة (بروتوكولات حكماء صهيون) أو بالعودة إلى تصريحات الصهاينة وغيرهم (المقدمة: ص 36)، تماماً مثلما لا نستطيع أن نفسر أنماط السلوك لدى العرب وخياراتهم الفكرية والسياسية استناداً إلى القرآن

والسنّة والفقه والتفاسير والمرويات. فهذه الطرائق تشير إلى ضروب من الجهل وعدم المعرفة والسطحية، وهي شائعة جداً في أوساط ثقافية عربية ذات حضور في الصحافة والإعلام والمنتديات.

لنضرب مثلاً على مدى عقم النتائج التي من المتوقع أن نصل إليها لو اعتمدنا النصوص الدينية وحدها لمعرفة الآخر. إن أكثر من 80٪ من يهود الولايات المتحدة ودول الاتحاد السوفياتي السابق لا يطبقون أياً من قوانين الطعام اليهودية، بل هم يأكلون لحم الخنزير. وثمة 4٪ فقط هم مَن يطبق قوانين الطعام (5: 210)، وأن 50٪ من يهود العالم لا يؤمنون بالدين اليهودي، ومن هؤلاء مَن ليس له عقيدة أخرى وبعضهم لا يؤمن بإله على الإطلاق (5: 318)، أما اليهود الأرثوذكس فلا يشكلون أكثر من 10٪ من يهود العالم (5: 319). وفي إحصاء جرى سنة 1987 قرر 84٪ من الإسرائيليين أنهم لم يقرأوا التلمود ولم يطلعوا على أي جزء منه (5: 130)، حتى أن مارتن بوبر، وهو أهم مفكر ديني يهودي في العصر الحديث ومن كبار مفسري العهد القديم، لم يرَ التلمود إلاّ عندما تلقاه هديةً في عيد ميلاده الستين وهو لم يقرأه البتة. والمعروف أن غالبية يهود بيروبيجان ملحدون، كما أن الحاخام الذي يشرف على إقامة الشعائر لهم يؤمن بالمسيح ويستخدم الإنجيل في الصلوات (4: 76). ويتداول اليهود بينهم مصطلح «الإبادة الصامتة» الذي يشير إلى معدلات الزواج المختلط بين اليهود وغير اليهود. و«تصل هذه النسبة إلى أكثر من 52٪ من جملة الزيجات في الوسط اليهودي خارج إسرائيل. ولوحظ أن 90٪ من أبناء هذه الزيجات المختلطة في دول الاتحاد السوفياتي السابق اختاروا ألاّ يتم تصنيفهم يهوداً» (2: 89).

وأبعد من ذلك، فإن نقد العهد القديم ونقض اليهودية لم ينجزهما مسيحيون من عيار فولتير أو مونتسكيو أو برتراند راسل مثلاً، بل قام به يهود أولاً وأخيراً، فقد كان باروخ سبينوزا أول من نقض العهد القديم وكشف أسطوريته وعدم تاريخيته. ومثله فعل كارل ماركس باليهودية ثم سيغموند فرويد. واليهودية الإصلاحية نفسها، هذه الحركة الكبيرة والمهمة في الوسط

اليهودي، رفضت فكرة العودة الشخصية للماشيح المخلّص وأحلّت فكرة العصر المشيحاني، وهي فكرة تربط العقيدة المشيحانية بروح العصر. فالعصر المشيحاني هو العصر الذي سيحل فيه السلام والكمال ويأتي بالخلاص إلى الجنس البشري كله وينتشر العمران والإصلاح ويتم هذا كله من خلال التقدم العلمي والحضاري (5: 374). حتى أن الصهيونية نفسها، واليهودية المحافظة معها، ترى أن كتب اليهود المقدسة ليست أكثر من فلكلور قومي للشعب اليهودي.

لم يكن للكتب الدينية المقدسة لدى اليهود شأن كبير وحاسم في الضمير الجمعي اليهودي. فدراسة التلمود كانت مسألة شاقة للغاية تتطلب معرفة اللغتين العبرية والآرامية. ولم يكن يقرأ التلمود إلاّ أعضاء النخبة التي تعلمت في المراكز الدينية. حتى أن صغار الحاخامات البعيدين عن المدارس التلمودية العليا لم يكونوا ليعرفوا ما جاء فيه. فالتلمود كان دائماً كتاب الأرستقراطية الحاخامية، فهو مكتوب بأسلوب مركب وبلغة لا يعرفها الناس، لذلك انصب عداء الحركات اليهودية الجديدة كالصوفية والمشيحانية والقرائية على معاداة التلمود ورفضه.

واليوم ما زال بعض الكتبة العرب، كلما أراد أن يتحدث عن اليهود تراه يعود إلى نصوص متفرقة من التلمود ليقيم منها عمارته الخطابية المتهاوية. وللعلم فإن التلمود لم يُترجم إلى العربية حتى الآن، وبعض الفقرات المترجمة التي يجدها البعض متناثرة هنا وهناك ليست إلاّ ملتقطات من بطون الكتب، لا تقيم أوداً ولا تغني من جوع.

الأوهام الخمسة

فشلت جميع الدراسات العربية في الإجابة عن السؤال التالي: لماذا ظهرت الصهيونية في شرق أوروبا لا في غرب أوروبا؟ وبالطبع، فإن الكثير من هذه الدراسات لم يلتفت ألبتة إلى هذا السؤال وإلى أسئلة جوهرية أخرى مماثلة. لقد انصرف معظم الذين كتبوا في الشأن اليهودي إلى حياكة أوهام

شتى عن اليهود ما تزال، حتى اليوم، شائعة حتى لدى النخب الفكرية في العالم العربي.

على أن أبرز ما يقدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري في هذه الموسوعة هو دحضه ونقضه وتسخيفه الكثير من هذه الأوهام والتي يمكن الإشارة إلى خمسة منها وهي الأكثر شيوعاً في الكتابات الاختزالية العربية:

1 ـ العبقرية اليهودية (2: 4)

فكرة «العبقرية اليهودية» واحدة من الخرافات الشائعة والتي لا تنفك الدعاية الصهيونية تروجها بلا كلل حتى دخلت سرائر الناس واستوطنت مفاهيمهم ثم صارت إحدى محطات اليقين في أفكارهم ومعتقداتهم. فالعبقرية، على العموم، مرتبطة بالنسق الحضاري لشعب من الشعوب وبالبنية الذهنية للمجموعة البشرية بحيث يمكن أن تظهر عبقريات عدة في هذه المجموعة أو تلك أكثر من ظهورها في مجموعة أخرى. واليهود كمجموعة بشرية أقلوية تنطبق عليهم قوانين الاجتماع والتاريخ تماماً. لهذا لم يظهر عباقرة بين اليهود العرب أو الفرس أو الهنود أو الأثيوبيين ولم يظهر عباقرة بين يهود الأرجنتين وجنوب إفريقيا والبرازيل وتركيا وتشيلي والأوروغواي والمكسيك وفنزويلا وأذربيجان، وفي هذه الدول جوال يهودية غير قليلة العدد تتراوح بين 40 ألفاً و220 ألفاً.

لم يلعب اليهود أي دور في نشوء الحضارة الإنسانية، فلا وجود لهم في الحضارة المصرية القديمة أو في الحضارتين الرومانية والإغريقية، ولا حتى في الحضارة العربية. ففي التاريخ العربي اشتهر اليهود بالطب والصيدلة والتجارة والربا، ولم يظهر بينهم شاعر كبير أو فيلسوف أو كاتب ذو اعتبار حتى أن موسى بن ميمون تلميذ ابن رشد، اشتهر، في الأساس، كطبيب لصلاح الدين الأيوبي لا كفيلسوف. أما في العصور الوسطى الأوروبية فلم يظهر مفكر يهودي واحد أو رسام أو أديب أو شاعر. ومع صعود الرأسمالية وترقي أحوال اليهود وانتشار أفكار المساواة والتنوير نبغ بعض اليهود لا بسبب

يهوديته بل على الرغم منها. فأهم ثلاثة عقول نقدت اليهودية وكادت تجتث أصولها الإيمانية والمعرفية من الجذور هي يهودية خالصة: سبينوزا وماركس وفرويد. والواضح أن سبينوزا السفارادي ظهر في هولندا مهد الرأسمالية الحديثة، وماركس الأشكنازي ظهر في ألمانيا وهي واحدة من كبرى الرأسماليات الحديثة.

2 ـ تهمة الدم (2: 359 ـ 362)

لم تقتصر تهمة الدم على اليهود فقط، فقد اتهم بها الغجر في أوروبا أيضاً. وساق الصينيون سنة 1870 مثل هذه التهمة ضد المبشرين المسيحيين. والأمر نفسه شاع في مدغشقر سنة 1891 في مواجهة الإرساليات التبشرية. ويُقصد بـ «تهمة الدم» أن اليهود يحتاجون دم طفل أو شاب مسيحي لاستخدامه في صنع «الماتسوت» وهو فطير الفصح اليهودي. وتعود هذه التهمة، في منشئها، إلى منتصف القرن الثاني عشر عندما برز اليهود في أوروبا كمرابين نشطين فتحولوا، في المخيلة الشعبية وفي لغة العامة، إلى «مصاصي دماء». وساعد في رسم هذه الصورة مخزون الذاكرة المسيحية المملوء بالعداوة لليهود بصفة كونهم قتلة المسيح. لكن هذه التهمة ما لبثت أن راجت كثيراً في ألمانيا ابتداءً من سنة 1247 فصاعداً، وسرت في النفوس سرياناً كبيراً ما دعا البابا إينوسنت الرابع إلى نفي هذه التهمة عنهم وهو المعروف بعدائه الشديد للتلمود وللتعاليم التلمودية.

والحقيقة أن التوراة والتلمود يحظران على اليهودي في أثناء الاحتفال بعيد الفصح (بيساح بالعبرية) ملامسة أي جسد ميت. واليهود، كالمسلمين، يعتبرون الدم نجساً، ولا يجوز مسه في احتفالات الفصح وفي بضع الأعياد الأخرى، ولا يجوز أكله في سائر الحالات سواء أكان هذا الدم يهودياً أم غير يهودي. أما فطير الفصح اليهودي فلا يدخل فيه أي شيء حتى الخمائر.

انتشرت هذه التهمة في بلادنا بعد حادثة دمشق التي وقعت سنة 1840 والتي قتل فيها الراهب الفرنسيسكاني توما الكبوشي وخادمه المسلم إبراهيم

عمارة. واتهم يهود دمشق بهذه الجريمة بحجة استخدامهم دماء الضحيتين في طقوسهم الدينية. وقد قبض على بعض وجهاء اليهود المحليين فمات اثنان منهم في أثناء التحقيق وأشهر واحد منهم إسلامه وحكم على الباقين بالإعدام.

وهذه الحادثة كانت، في الحقيقة، تعكس صراعاً وتنافساً بين اليهود الذين تمتعوا، وقتذاك، بالحماية الإنكليزية، والكاثوليك الذين تمتعوا بالحماية الفرنسية. وثبت في التحقيقات أن التهمة سيقت بتحريض من القنصل الفرنسي في دمشق. وفي نهاية التحقيق الذي رافقه تدخل القناصل سقطت التهمة عن المحكوم عليهم بالإعدام وأصدر السلطان عبد المجيد فرماناً وصف فيه تهمة الدم بأنها غير صحيحة واعتبرها قذفاً في حق اليهود يوجب إقامة الحد.

وفي أي حال لو كانت تهمة الدم صحيحة فإن حوادث كثيرة من هذا النوع كانت وقعت في فلسطين حيث عاشت جالية يهودية كبيرة مقارنة بالجوالي اليهودية في بعض الدول العربية الأخرى. وكانت ستقع أكثر بعد قيام دولة إسرائيل حيث صار لليهود منعة وسطوة على مليون عربي يعيشون، اليوم، تحت سلطتهم. غير أن الوقائع في فلسطين، قبل النكبة سنة 1948 وما بعدها، لم تسجل جريمة واحدة من طراز جريمة الدم.

3 ـ المؤامرة اليهودية الكبرى (2: 368 ـ 370)

الإيمان بوجود مؤامرة عالمية منذ بدء التاريخ هو ضرب من التفكير الساذج لا يقيم أي اعتبار للحقائق التاريخية والاجتماعية. فأصحاب هذا الإيمان يرون أن لليهود طبيعة ثابتة لا تخضع لقوانين الاجتماع ومسارات التاريخ، فهم أشرار بشعون ماكرون، أو قرود وخنازير ممسوخة، هكذا كانوا منذ وجدوا وسوف يستمرون على هذه الشاكلة أينما حلّوا. وفكرة «المؤامرة اليهودية» تقوم على الزعم بأن ثمة مخططاً جباراً وضعه اليهود من زمن بعيد للسيطرة على العالم كله؛ فهم الذين صلبوا المسيح وهم الذين دسّوا السم

للنبي محمد وهم الذين دبّروا مؤامرة عبد الله بن سبأ للقضاء على الإسلام وهم الذين سرّبوا الإسرائيليات إلى التاريخ الإسلامي وهم المشهورون بذبح الأطفال لاستخدام دمائهم في فطير الفصح! وهم وراء أشكال الانحلال المعروفة في العصر الحديث، وهم أسسوا الماسونية والبهائية والقاديانية، وكانوا وراء الرأسمالية الجشعة والشيوعية البشعة، وهم يتحكمون بالإعلام العالمي، فحتى هتلر لم يكن سوى ألعوبة بأيديهم، وهم الذين استغلوا بريطانيا العظمى لإصدار وعد بلفور، وهم يستغلون اليوم الولايات المتحدة الأميركية ويسخرونها لخدمتهم بواسطة اللوبي اليهودي. لكأن الصهيونية فكرة مستقلة عن التاريخ وقوانين الاجتماع وليست مرتبطة بظهور الرأسمالية وبمشاريعها للهيمنة على الأسواق وبعض مناطق العالم ومنها منطقتنا بالذات. لماذا، إذن، لم تظهر الصهيونية إلا في أواخر القرن التاسع عشر ولم تظهر في أواخر القرن الثاني عشر مثلاً بعد حرب الفرنجة الذين ارتكبوا في أثنائها مذابح كبيرة ضد الجماعات اليهودية في غرب أوروبا ووسطها؟ ومع ذلك لم يحمل اليهود أمتعتهم وأكياسهم ليتجهوا إلى أرض الميعاد، بل كانوا ينتقلون من بلد إلى بلد ويحطون رحالهم في بولندا وروسيا وجوارهما، واكتسب اليهودي خلال هذه الطواف، صورة «اليهودي التائه» المعروفة.

إن النظرة التآمرية لا تختلف، البتة، عن نظرة الصهيونية نفسها التي تروج مقولة التفوق اليهودي والجوهر الثابت للشخصية اليهودية منذ يعقوب حتى اليوم. ثم إن الترويج للفكرة الشائعة عن وقوف اليهود وراء الحركات الانحلالية والعبادات الغريبة والعجيبة مثل عبادة الشيطان وتخطيطهم للقضاء على الديانات الأخرى كالمسيحية والإسلام فيه الكثير من التخليط والادعاء والجهل. فتايلاند اليوم هي عاصمة البغاء في العالم، ولا يوجد فيها، على الراجح، يهودي واحد. والهندوس والصرب والكروات ليسوا يهوداً بل هم معادون لليهود فعلاً، لكنهم تذابحوا مع المسلمين لأسباب تتعلق بخصوصيات بلدانهم وتشققاتها الطائفية والقومية وغيرها.

4 ـ بروتوكولات حكماء صهيون (2: 371 ـ 374)

يستسهل الكثير من الكتاب، عندما يتعرضون للبنية الذهنية لدى اليهود أو حتى عندما يتحدثون عن المسلك اليهودي، أن يستشهدوا ببروتوكولات حكماء صهيون. إن هذه البروتوكولات الشديدة الشيوع والانتشار ليست وثيقة يهودية يتيح لنا استخدامها تحقيق معرفة أيضاً عن اليهود أو حتى تأمين مكاسب إعلامية في صراعنا ضدهم، إنما هي وثيقة روسية صرفة نشرها، للمرة الأولى، سنة 1905 باللغة الروسية كاتب روسي يدعى «سيرغي نيلوس» ادعى أنه تسلم المخطوط سنة 1901 من صديق له حصل عليه من مدام (ك) ادعت بدورها، أنها سرقته من أحد أقطاب الماسونية في فرنسا، ثم عاد «سيرغي نيلوس» نفسه ليقول أن هذه المرأة المجهولة حصلت على المخطوط من رئيس البوليس السري الروسي في فرنسا، وأن هذا الأخير سرقه من أرشيف المحفل الماسوني. وانتقلت هذه البروتوكولات إلى غرب أوروبا سنة 1919 واستند إليها الألمان في تبرير هزائمهم في ما بعد.

مهما يكن الأمر، فإن البحث الرصين في تاريخ البروتوكولات توصل إلى أن هذه البروتوكولات صاغتها المخابرات الروسية القيصرية للنيل من الحركات الثورية الليبرالية ومن اليهود معاً، وتمكنت المخابرات من تسريبها إلى الصحف ووسائل الإعلام بطريقة محكمة. وصار مؤكداً أن هذه البروتوكولات تحتوي اقتباسات حرفية ومطولة من كتاب «حوار في الجحيم بين ميكافيلي ومونتسكيو» الذي نشره الكاتب الفرنسي «موريس غولي» في بروكسل سنة 1864 ليسخر من نابليون الثالث. لكن الذين صاغوا البروتوكولات حولوا الحوار إلى مؤتمر والفيلسوف إلى مجموعة حكماء. وبعد المقارنة وجد الكثير من الفقرات الواردة في البروتوكولات مقتبسةً بالحرف من كتاب «حوار في الجحيم». وثمة، أيضاً، إشارات إلى المصدر الروسي لهذه البروتوكولات منها ما يلي:

1 ـ بما أن البروتوكولات نص سري، بل فائق السرية، فلماذا لم تكتب بالعبرية مثلاً بدلاً من كتابتها بالروسية وهي لغة شديدة الشيوع في أوروبا

في القرن التاسع عشر؟

2 ـ لا يوجد في البروتوكولات أية كلمة عبرية أو ييديشية.

3 ـ البروتوكولات كلها دفاع عن الأرستقراطية وعن الحكم المطلق ونظام التوريث الملوكي، وهجوم على الليبرالية والاشتراكية والماسونية. وهذا الثالوث كان ألد أعداء النظام القيصري آنذاك.

في أي حال، فإن الاستناد إلى البروتوكولات في الإعلام العربي الخارجي يفقده الصدقية وقوة الإقناع لأن البروتوكولات تعتبر مجرد كتاب غير صحيح لا علاقة له بالحقائق والتاريخ. أما ترويج البروتوكولات في الإعلام العربي الداخلي فلا أحسبه يخدم الصراع مع إسرائيل لأنه يرسخ لدى الكثيرين فكرة التفوق اليهودي وينسب إليهم قدرات خارقة ويساعد السلطات العربية في تبرير عجزها بذريعة هذه القدرات وبحجة «المؤامرة اليهودية» المعهودة.

5 ـ اللوبي اليهودي والصهيوني (6: 350 ـ 356)

يوجد في الولايات المتحدة الأميركية العديد من قوى الضغط والكتل والمصالح الكبرى واليهود ليسوا الأقلية الوحيدة الضاغطة على مؤسسات صنع القرار، فثمة لوبي إرلندي قوي ومقتدر جداً، وهناك لوبي إيطالي وآخر يوناني وجماعات ضغط دينية واقتصادية ونقابية وغيرها.

إن مكانة اسرائيل لدى الولايات المتحدة هي التي تقرر قوة اللوبي اليهودي فيها وليست قوة اللوبي اليهودي هي التي تقرر سياسة الولايات المتحدة تجاه إسرائيل كما يزعم بعض الكثرة من السذج.

كان دور اللوبي اليهودي يتعزز، كلما ازداد «الرباط الحيوي» الذي يجمع الولايات المتحدة إلى إسرائيل، متانةً وثباتاً. وبات واضحاً أن هذا اللوبي يستمد قوته لا من استقلاله عن الولايات المتحدة بل من خدمته المصالح الأميركية وعمله الدؤوب على مطابقة المصالح الإسرائيلية مع المصالح الأميركية وإعادة صوغ العلاقات الإسرائيلية ـ الأميركية في ضوء المصلحة الأميركية أولاً وأخيراً. والدليل هو أن الولايات المتحدة بادرت إلى

الاعتراف بإسرائيل فور قيامها سنة 1948. وهذا الموقف نابع لا من قوة اللوبي اليهودي الذي كان ضعيفاً جداً في ذلك الوقت بل من المصالح الأميركية نفسها. وهذا ما حدث أيضاً في أوائل القرن العشرين، فقد كان الوجود اليهودي في ألمانيا قوياً جداً قبل الحرب العالمية الأولى وكان اليهود يشغلون مناصب حكومية رفيعة ومنتشرين في مواقع اقتصادية مهمة جداً، والحركة الصهيونية نفسها بدأت في ألمانيا وكانت برلين مقرها الرئيسي، بينما لم يكن يوجد في إنكلترا انتشار كبير لليهود بل عاشت فيها جماعة يهودية صغيرة جداً بلا فاعلية أو تأثير. ومع هذا نجح الصهيونيون في إنكلترا في استصدار إعلان بلفور سنة1917 بينما فشلوا في ألمانيا على رغم قوتهم. وكان الوزير البريطاني الوحيد الذي عارض إعلان بلفور هو الوزير اليهودي أدوين مونتاغو. والسبب واضح، فهو لا يعود إلى القوة الاقتصادية أو المالية لليهود أو إلى ثرائهم المزعوم بل إلى أن الصهيونية وضعت مشروعها، وقتذاك، في خدمة الإمبريالية البريطانية التي كانت تطمح إلى وراثة الدولة العثمانية، في حين أن الإمبريالية الألمانية كانت متحالفة مع الدولة العثمانية وكان مشروعها غير متصادم مع الآستانة ومع مصالحها في المنطقة العربية.

إن اللوبي اليهودي في الولايات المتحدة لا يمثل قوة اقتصادية كبرى كما يشيع لدى عوام الكتبة والصحافيين والسياسيين. فاليهود يغيبون، بالكامل تقريباً، عن الصناعات الثقيلة في الولايات المتحدة، فلا وجود لهم في صناعات الفحم والصلب والنفط والسيارات والسفن ووسائل المواصلات. وهم يتركزون في المهن الحرة كالطب والهندسة والقانون والتدريس في الجامعات وشركات التكنولوجيا المتقدمة والفنادق والسينما والكازينوهات وكمضاربين في عالم المال والعقارات. أما في قطاع المصارف فلا يشغل اليهود مناصب عليا إلا في خمسة مصارف أميركية كبرى، بينما يبلغ عدد المصارف العملاقة أكثر من خمسة وأربعين مصرفاً. وهذا الانتشار، فضلاً عن ثراء الكثيرين منهم، هو الذي يعطيهم حضوراً إعلامياً واجتماعياً وسياسياً براقاً ولامعاً.

لسنا، بالطبع، معنيين بتفنيد جميع الذرائع والأفكار التي يسوقها بعض

الكتبة ممن لا يملكون دراسة أو خبرة أو معرفة بشؤون اليهود والصهيونية وإسرائيل. غير أن واحدة من أكثر هذه الأفكار جهلاً بحقائق الأمور تزعم أن اليهود يسيطرون على القرار الأميركي ويوجهون السياسة الأميركية لخدمة اليهود وإسرائيل. ومن المؤسف أن هذا الزعم يجد قبولاً لدى الكثير من السياسيين والكتّاب والباحثين بحيث صار يقيناً ثابتاً شديد الشيوع. إن الوقائع الحية والقريبة تدحض، تماماً، هذا الزعم. فالولايات المتحدة عاقبت إسرائيل بشدة في العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956 لأن مصالحها كما رآها الرئيس أيزنهاور (نظريته في الأمن وملء الفراغ) اقتضت ذلك، ولم تلتفت إلى مصالح إسرائيل كما رآها دافيد بن غوريون يومها. وإسرائيل نفسها لم تستطع أن تشن حرب حزيران 1967 إلاّ بموافقة أميركية صريحة وبإذن منها لا لبس فيه. وبالموافقة الأميركية المكشوفة شنّت إسرائيل، أيضاً، حرب حزيران 1982 على لبنان ومنظمة التحرير الفلسطينية وسورية. وعندما رأت الولايات المتحدة أن مصلحتها تكمن في عدم اشتراك إسرائيل في حرب الخليج سنة 1991 أجبرتها على الإذعان ومنعتها حتى من التصدي للصواريخ العراقية. وقبل ذلك ألزمتها وقف مشروع طائرة «لافي» الشديد الأهمية للصناعة العسكرية الإسرائيلية والذي جاء إلغاؤه ضربة قاسية لهذه الصناعة الحيوية.

وتقدم حادثة الجاسوس جوناثان بولارد أسطع الدلائل على مدى السيطرة الأميركية على إسرائيل حينما تتعارض مصالحها أو تتصادم في بعض الحالات القليلة. فقد أنزلت المحكمة العسكرية الأميركية عقوبة صارمة وقاسية بحق هذا الضابط الأميركي اليهودي الذي تجسس لحساب دولة صديقة جداً ولصيقة جداً بالولايات المتحدة وبمصالحها، ولم تشفع له تدخلات إسرائيل نفسها في تخفيف العقوبة أو في إصدار عفو عنه. وفي أثر هذه الحادثة أعيد التفتيش في ملفات كبار الموظفين اليهود في البيت الأبيض وفي وزارة الخارجية والجيش والأمن، وجرى نزع التصريح الأمني من أحد كبار الموظفين اليهود في وزارة الخارجية لأن ثلاثة من أبنائه يعيشون في إسرائيل، ثم أحيل على التقاعد بهدوء. ولم يحتج اللوبي اليهودي على هذا الإجراء قط. ولو حدث هذا الأمر في دولة أخرى غير الولايات المتحدة الأميركية

لاعتبر هذا القرار معادياً للسامية، وكنا قرأنا مئات المقالات الاحتجاجية وسمعنا مئات البرقيات المندّدة بهذا التصرف.

ماذا قال المسيري في الموسوعة؟

انسجاماً مع رؤيته لليهود باعتبارهم جماعات وظيفية، حيث أن لكل جماعة تاريخها الخاص في سياق تاريخ كل بلد على حدة، ركز المؤلف، في هذه الموسوعة، على تواريخ الجماعات اليهودية في العالم القديم وعلاقاتها بالشعوب المحيطة بها كالأشوريين والبابليين والمصريين والشعوب «السامية» الأخرى، ثم تحدث عن تواريخ الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي من الشرق الأدنى القديم حتى إسبانيا وفارس. ثم عرّج، بالتفصيل، على تواريخ الجماعات اليهودية في بلدان الغرب لينتقل، انتقالاً مترابطاً، إلى اليهودية في علاقاتها بالشريعة الشفوية (التلمود) وبالحلولية والغنوصية والصهيونية. ثم راح يتكلم على المفاهيم والعقائد الأساسية فيها كالإله والأرض والشعب والكتب المقدسة والقبالاه والصلوات والأعياد والماشيح والفرق الدينية المنبثقة منها، ثم على علاقة اليهودية بكل من المسيحية والإسلام. ولم يكتفِ بذلك بل أضاء الكثير عن الحسيدية واليهودية الأرثوذكسية واليهودية المحافظة والإصلاحية والعبادات الجديدة التي أدرج الماسونية والبهائية في سياقها.

وكان أن أفرد المجلد الأول من هذه الموسوعة ليضم الإطار النظري العام. أما المجلدان الثاني والثالث، فقد تناول فيهما المشكلات العامة المتعلقة بدراسة الشأن اليهودي. وأفاض، في المجلد الرابع، في الكلام على تواريخ الجماعات اليهودية كلاً على حدة وبحسب التوزع الجغرافي لها. وخَصَّ المجلد الخامس باليهودية، والمجلد السادس بالصهيونية، والمجلد السابع بإسرائيل، وتضمن المجلد الثامن الفهارس وملحقاً بالمفاهيم والمصطلحات وساهم في هذه الموسوعة أربعة وعشرون باحثاً أبرزهم: جلال أمين ونظام بركات وعزمي بشارة وخالد الحسن وعادل حسين وجمال حمدان وأحمد صدقي الدجاني وحامد ربيع وسمير فريد وفهمي هويدي ومحمد

حسنين هيكل وعبد القادر ياسين.

لا تدعي هذه الموسوعة الشمول والكمال والموضوعية التامة ولا المقدرة التفسيرية الشاملة القاطعة، إنما هي «محاولة اجتهادية لتفسير أكبر قدر من جوانب الظواهر اليهودية والصهيونية» (1: 141). وفي هذه المحاولة يزحزح الدكتور عبد الوهاب المسيري المسلمات من رسوخها. فحينما يتناول مصطلح «الشعب اليهودي» مثلاً يستنتج أن لا وجود لشعب يهودي في التاريخ، كما يشير إليه المصطلح، ويرفض وجود وحدة عضوية بين اليهود ثم يتساءل: «ماذا يجمع يهود الصين في القرن الرابع عشر ويهود الولايات المتحدة في القرن العشرين؟» (1: 43). وهو يرى «أن الصهيونية ليست حركة ذات جذور يهودية وإنما حركة ذات جذور غربية استعمارية تهدف إلى تخليص أوروبا من اليهود عن طريق توطينهم في فلسطين» (1: 136)، ويستنتج أن أرثر جيمز بلفور الذي أصدر إعلانه المشهور في 2/ 11/ 1917 معادٍ لليهود لأنه رغب في تهجيرهم، تماماً مثل ألفريد نوسيج الذي شارك تيودور هيرتزل في تأسيس الحركة الصهيونية ثم امتد به العمر ليقدم إلى الغستابو، في أثناء الحرب العالمية الثانية، مخططاً لإبادة يهود أوروبا.

تلفظ الموسوعة الفكرة الرائجة والساذجة التي تحاول أن تدحض الصهيونية بنفي سامية اليهود الأوروبيين وإعادتهم إلى أصول خزرية تركية، فيقول: «لم تعد هذه نقطة مهمة في الأدبيات الصهيونية باعتبار أن الصهاينة يؤسسون نظريتهم في الحقوق لا على أساس عرقي وإنما على أساس إثني وعلى أساس الأمر الواقع»(2: 100). وتحرص الموسوعة على إبقاء المصطلحات الإسرائيلية في منطوقها العبري، وفي ذلك وقوع في أسر المصطلح الصهيوني. ويحتج قائلاً: لماذا نترجم عبارة Conservation Party إلى «حزب المحافظين» بينما نترك مصطلحات مثل «الليكود» و«المعراخ» و«أحدوت هاعفودا» و«الموشاف» و«الكيبوتس» على حالها؟ ثم يصحح بعض الترجمات الخاطئة فيشير إلى أن مصطلح Anti Semitisn ليس معاداة السامية، كما يترجم حرفياً، بل يجب ترجمته إلى معاداة اليهود، وأن «الهولوكوست»

ليست إبادة اليهود بل «الإبادة النازية لليهود».

ماذا نقول نحن؟

1 ـ أرض عسير أم أرض كنعان؟

لا يقيم الدكتور عبد الوهاب المسيري أي اعتبار لنظرية الدكتور كمال صليبي في دراسته المثيرة والمميزة والخطيرة «التوراة جاءت من جزيرة العرب» (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1985)، فهو يقول إن أغلبية العلماء رفضت آراءه (4: 137)، لكنه لم يرشدنا إلى أسماء هؤلاء العلماء وأين نشروا دراساتهم في هذا الشأن. وبحسب علمنا، فإن العديد من الكتّاب والصحافيين هاجموا نظرية كمال الصليبي لدوافع شتى، لكن لا أحد من العلماء العرب بادر إلى تفنيدها أو نقدها أو هز أركانها، وما قرأناه لم يتجاوز الهجوم والشتائم. وفي ما عدا الكاتب السوري فراس السواح في كتابه «الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم» (دمشق: دار علاء الدين، 1989) لم يتصدّ باحث لهذه النظرية بالنقض أو الدحض، مع العلم أنها راحت تلاقي قبولاً متزايداً في أوساط بعض الباحثين في التاريخ اليهودي أمثال زياد منى في كتابيه «جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير» (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994) و«جغرافية العهد القديم: بنو إسرائيل جغرافية الجذور» (دمشق: دار الأهالي، 1995)، وكذلك الباحث السوري أحمد داود في كتابه «العرب والساميون والعبرانيون وبنو إسرائيل واليهود» (دمشق، د.ن.، 1991)، والكاتب اللبناني فرج الله صالح ديب في كتابه «التوراة العربية وأورشليم اليمنية» (بيروت: دار نوفل، 1994).

كان علماء التوراة والمؤرخون عامة لا يختلفون على جغرافية التوراة؛ فجميعهم أعتقد أن حوادثها جرت في فلسطين. لكنهم اختلفوا كثيراً على تفسير النصوص التوراتية نفسها وعلى قراءتها ومدى مطابقتها التاريخ والعلم. حتى جاء الدكتور كمال الصليبي ليفترض أن النص صحيح. وكان عليه أن يبرهن على أن الجغرافيا خطأ. وتوصل، في جملة ما توصل إليه، إلى أن

جغرافية التوراة هي في منطقة عسير في شبه الجزيرة العربية، ولم يناقش، طبعاً، تاريخية النص التوراتي نفسه.

إن التفكير العلمي البسيط يجبرنا، بعد الإشادة بهذه الموسوعة، على الإشارة إلى التالي: إن أي نظرية جديدة أو أي أفكار مبتكرة تبدأ، كما هو متبع في مناهج العلوم، بنقد النظريات التي سبقتها إما لدحضها وإما لتطويرها وإما لتعميقها وتهذيب الزوائد فيها. وكنت أتوقع أن يعمد الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى هذا الأمر قبل أن يحكم على نظرية الدكتور كمال الصليبي، لا تلبيةً لرغبة ما أو لهواية ما بل تطبيق للمنهج فقط.

2 ـ يشوع بن نون واحتلال أريحا

أحجمت الموسوعة، في كثير من المواضع، عن نقض الروايات التوراتية المتواترة، لكأن السياق العام يوحي بأن المؤلف يتبنى، أو هو لا يرفض، تاريخية بعض النصوص الدينية اليهودية كما جاءت في العهد القديم. ففي الكلام المسهب على دخول العبرانيين إلى أرض كنعان ثمة، كما يبدو، تسليم بالنتائج التي استقرت عليها آراء المؤرخين الكلاسيكيين. والمعروف أن المدونات المصرية لم تذكر العبرانيين ألبتة ما عدا جملة واحدة للفرعون مرنبتاح بن رعمسيس الثاني جاء فيها: «هلكت إسرائيل ولم يبقَ لها بذر». أما المدونات البابلية فلم تذكر أي شيء عنهم ألبتة. والحفريات التي جرت في موقع تل السلطان بجانب أريحا الحالية دلت على أن أسوار أريحا لم تكن موجودة في العصر المفترض لدخول يشوع بن نون إليها (1300 ق.م)، فهي تحطمت قبله بثلاثة قرون ولم يُعد بناؤها. ونتيجة للحفريات التي أجرتها كاتلين كنيون بين 1952 و1958 ثبت أن أريحا لم تكن آهلة قط في تلك الفترة.

إن سفر يشوع مجرد قصة أدبية خيالية لا قيمة تاريخية لها. ويشوع بن نون نفسه شخصية أسطورية نموذجية بامتياز، فهو إله كنعاني قديم على هيئة سمكة واسمه يعني «المخلص». وربما كان إله الشمس لأن النون تعني عين

السمكة وترمز دائرتها إلى قرص الشمس. وكانت السمكة شعار المسيحيين الأوائل، وهي الرمز الذي نقشه المسيحيون على جدران الكهوف القديمة التي كانوا يلتقون فيها للاجتماع والتعبد، علماً أن تلامذة المسيح كانوا، في معظمهم، صيادي سمك من مدينة طبرية.

3 ـ الإله يهوه

لم تُشِر الموسوعة إلى «يهوه» باعتباره إله البراكين الذي شاعت عبادته في أطراف الجزيرة العربية. وهذا الإله كان يتجلى لموسى في رأس الجبل كجذوة تشتعل ويُظهر ذاته للعبرانيين على هيئة سحابة أو عمود من نار ويسير أمام بني إسرائيل في رحلة التيه المديدة، «فكان إذا وقف العمود فوق الخيمة ينزل الشعب وإذا انتقل نُقلت الخيمة وتبع الجمهور السحابة، وفي الليلة كانت السحابة تتحول عموداً من نار» (خروج 13: 20 و40: 34).

4 ـ النبي إبراهيم

يذكر سفر التكوين أن فرعون مصر أهدى إبراهيم جمالاً بعد قصته مع ساراي أخت إبراهيم وزوجته في آن، فهو يقول: «وصار لإبراهيم غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأُتُنٌ وجمال». والمعروف أن الجمل الأهلي لم يكن معروفاً في غرب آسيا قبل القرن العاشر قبل الميلاد. إذن فقصة إبراهيم المفترض أنها حدثت قبل 15 قرناً من الميلاد، وربما نشأت في بلاد غير الشام تكثر فيها الجمال كالجزيرة العربية مثلاً. وهذه الإشارة تحيلنا على نظرية الدكتور كمال الصليبي التي يبرهن فيها على أن أحداث العهد القديم جرت في منطقة عسير في شبه الجزيرة العربية.

في أي حال فإن شخصية إبراهيم شخصية لم ينجدنا التاريخ وعلم الأحافير بأي إثبات يؤكد واقعيتها. غير أن مؤلف الموسوعة حاول أن يفسر موقف إبراهيم المستهجن عن توجهه إلى مصر برفقة زوجته ساراي وقوله لها: «إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر (...) قولي إنك أختي ليكون لي

خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك» (تكوين 12: 11 ـ 13)، بأن الرجل في الحضارة الحورانية (لعله يقصد الحرّانية) كان إذا اعتز بزوجته وأراد أن يعبر لها عن حبه جعلها في منزلة أخته (4: 132).

إنه تفسير مهلهل ولا علاقة لهذا الموقف بالاعتزاز البتة، تماماً مثلما حاولت التوراة تفسير سبب انتقال إبراهيم من أور الكلدان إلى كنعان فذهبت إلى أن هذا الأمر حدث بسبب حاجة إبراهيم لشراء مقبرة!

5 ـ الفلسطينيون ليسوا من شعوب البحر

تورد الموسوعة ما يلي: «جاء الفلستيون من بحر إيجه حوالي عام 1194 ق.م» (4: 110)، وتضيف: «ويُعَد الفلستيون الذين استقروا في فلسطين منذ الألف الثاني قبل الميلاد من هذا الأصل» أي من شعوب البحر (4: 109)، وتقول أيضاً: «أنهى داود الهيمنة الفلستية وصرع البطل الفلستي جُليات وأخضع فلستيا» (4: 110).

إن النظرية العتيقة التي افترضت أن الفلسطينيين من أصول كريتية باتت بائدة تماماً. والثابت لدى معظم العلماء، تقريباً، أن الفلستيين (= الفلسطينيون) هم كنعانيون من غرب شبه الجزيرة العربية حيث عبادة الإله «فَلْس» كانت شائعة.

6 ـ إمبراطورية أم قبيلة؟

تذكر الموسوعة أن العبرانيين وجدوا أنفسهم وسط تشكيلات سياسية وحضارية عظمى وإمبراطوريات ضخمة «وحاولوا أن يتكيفوا مع هذا الوضع عن طريق خلق إمبراطورية صغيرة كما هو الحال مع داود وسليمان» (4: 81). والحقيقة أننا نفتقر تماماً إلى أي مدونات مصرية أو أشورية تدل على قيام دولة لليهود في فلسطين فكيف، بالأحرى، قيام إمبراطورية صغيرة. فضلاً عن أن علم الآثار خيب الأمل في مثل هذا الشأن. والراجح أن داود كان زعيماً قبلياً لا تتجاوز تخوم عشيرته الواقعة عند أطراف الجزيرة العربية مرمى

مقلاعه أو نباح كلبه. ثم تصارعت أسباط هذه العشيرة بعد موت ابنه سليمان، فاندثر بعضها ولا سيما على يد صرغون الأكادي سنة 721 ق.م. وهاجرت مجموعات منها إلى فلسطين غرباً ونقلت معها أسماء آلهتها ومواقعها وأطلقتها على المواطن الجديدة. وكانت النهاية الأخيرة على يد نبوخذ نصر في سنة 586 ق.م. الذي سبى منهم ما سبى إلى بابل. ولاحقاً جرى نقل نحو 40 ألفاً من يهود السبي إلى فلسطين بعد انهيار الدولة البابلية وصعود الأخمينيين إلى السلطة. وهؤلاء وجدوا عبرانيين آخرين سبقوهم إلى فلسطين وأطلقوا على مواقعهم أسماء مثل «بنت صهيون» تيمناً بصهيون الأصلية و«بنت أورشليم» بدلاً من أورشليم القديمة.

وتروي التوراة أن يشوع بن نون أباد واحداً وثلاثين ملكاً، وبقي سبعون ملكاً كانوا يلتقطون تحت مائدة أدوني بازق الكنعاني والذين عاد بنو إسرائيل فأبادوهم كلهم. إذن، كان في أرض كنعان، وقتذاك أكثر من مئة ملك (102 بالضبط)، أي أن مساحة كل مملكة 200 كلم في المتوسط إذا اعتبرنا أن فلسطين حينذاك هي نفسها كما تظهر اليوم على الخريطة. وبالطبع، فإن الحال لم يكن على هذا المنوال. ولمزيد من الاستطراد تروي التوراة أن يعقوب جاء إلى مصر ومعه 66 نفساً. وعندما خرج بنو إسرائيل بعد 430 سنة، بحسب التوراة، كان عدد رجالهم 600 ألف حامل سلاح عدا النساء والأطفال والشيوخ أي نحو 3 ملايين نسمة. وهذا يعني، في علم الديمغرافيا، أن معدل ما كانت «تفقسه» المرأة الإسرائيلية حتى انقطاع حيضها 65 ولداً، أي أكثر من الأرانب. وتقول التوراة إن في أرض الميعاد «سبع شعوب أكثر وأعظم منك» (تثنية: 7: 1)، وهذا يعني أن عدد الساكنين في فلسطين، يومذاك نحو 21 مليوناً على الأقل، وهذا من المحال بالطبع. أما كيف سهّل يهوه للعبرانيين طرد هؤلاء الأقوام من أمام الشعب المختار؟ فبالزنابير: «وأرسل أمامك الزنابير فتطرد الحوريين والكنعانيين والحثيين من أمامك» (خروج 23: 28) إنه أشبه بفيلم «الطيور» لألفرد هيتشكوك.

والحقيقة أن لا دليل على وجود بني إسرائيل في مصر غير العهد

القديم، لذلك تعتبر قصة الخروج وحكايات التيه في سيناء من الخرافات المألوفة؛ فهؤلاء الثلاثة ملايين إسرائيلي الذين خرجوا من مصر ماتوا جميعاً قبل دخول الجيل الجديد أرض كنعان (ما عدا يشوع بن نون وكالب بن يفنة). وفي أثناء الأربعين سنة في سيناء وأطراف فلسطين لم تَبْلَ الثياب والنعال قط: «ثيابك لم تَبْلَ عليك ورجلك لم تتورم هذه الأربعين سنة» (تثنية: 8: 4).

إن إخلاء ألف شخص يتطلب عملية لوجستية شديدة التعقيد. فكيف بثلاثة ملايين. ولو افترضنا أنهم كانوا شديدي التنظيم والنظام والانضباط، وأنهم كانوا يسيرون في صفوف متراصة عرض الواحد 20 شخصاً لبلغوا 150 كلم. هذا إذا استثنينا بهائمهم وماشيتهم، فهل كانت مثلهم منتظمة؟ وإذا كانت ألبستهم لم تَبْلَ، فهل كانت ملابس الأطفال تنمو بنمو أجسادهم؟

7 ـ مسألة هيكل سليمان

يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «نحن نشير إلى اليهودية في هذه المرحلة (أي المرحلة الأولى) بعبارة عبادة يسرائيل التي تطورت لتصبح العبادة القربانية المركزية مع تأسيس الهيكل» (4: 49)، ويضيف: «إن أهم آثارهم المعمارية هيكل الملك سليمان» (4: 106)، ثم يقول أيضاً: «حينما شيّد العبرانيون الهيكل اضطروا إلى الاستعانة بفنانين من البلاد المجاورة. ولا يوجد أسلوب عبراني متميز في المعمار، فالهيكل نفسه بُني بالأسلوب الفرعوني الآشري على يد فنانين فينيقيين» (4: 113)، ويحدد أبعاد الهيكل كالتالي: «90 × 30 × 45 قدماً» (4: 116).

إن هذه المعلومات تندرج في سياق الرواية التوراتية وهي، بالتأكيد، غير صحيحة البتة. لندرس أولاً المعلومات إياها وننخلها بغربال النقد الصارم، فماذا نستنتج؟ تذكر التوراة أن سليمان صرف في بناء الهيكل سبع سنين، وقام بالبناء ثلاثون ألف رجل من لبنان و80 ألف رجل كانوا يقطعون الأحجار و70 ألفاً يحملونها و330 رئيس عمال. فالمجموع إذن 183,300 نفر. هؤلاء عملوا

سبع سنين متواصلة كي يبنوا هيكلاً طوله 60 ذراعاً وعرضه عشرون وارتفاعه ثلاثون. والذراع يساوي 52 سم، فتصبح الأبعاد كالتالي: الطول 31 متراً والعرض 10,5 أمتار والارتفاع 15 متراً، أو ما مساحته 325 متراً مربعاً. وهذا مجرد بيت متوسط الحجم مساحته أقل من شقة الحاجّة فيفي عبده على النيل. لكن اليهود البدو كانوا ينظرون إلى الهيكل، لو صح وجوده، كإحدى العجائب. وتستفيض الرواية في مبالغتها أن سليمان ذبح، عند اكتمال البناء 22 ألف بقرة و120 ألفاً من الغنم.

أي محرقة حيوانية هي هذه المحرقة؟ أي خرافة هي قصة هذا الهيكل؟ ثم إن الموسوعة تذكر أن حيرام ملك صور «تحالف مع سليمان» (4: 106). ومهما يكن الأمر فليس ثمة ما يبرهن على وجود ملك كان يحكم صور باسم أحيرام. والإشارة الوحيدة إلى هذا الاسم موجودة في التوراة نفسها. ويخلط البعض بين الرواية التوراتية التي تذكر اسم أحيرام ملك صور والمهندس الصوري الذي ساعد في بناء الهيكل والذي اسمه في المصادر الماسونية بصيغة «حيرام أبي». أما القبر الموجود حتى الآن بالقرب من صور، والذي يعتقد البعض أنه قبر أحيرام، فالأمر مجرد تسمية مجانية مصدرها التوراة ولا سند علمياً لها، تماماً مثلما لم يتمكن اليهود من اكتشاف أي أثر لهذا الهيكل الأسطوري بعد اثنين وثلاثين سنة من احتلالهم القدس سنة 1967، وأكثر من 150 سنة على بداية حملات الاستكشاف في فلسطين. وقد أكد علماء آثار إسرائيليون، استناداً إلى اكتشافات أثرية، أن القدس كانت مدينة مهمة ومتطورة قبل أن يجتاحها العبرانيون قبل ثلاثة آلاف سنة. وأعلن مسؤول دائرة الآثار في القدس جدعون آفني «أن ذلك يغير كل ما نعرفه. فالملك داود لم يبنِ هذه المدينة». وقال عالم الآثار الإسرائيلي روني ريك: «آسف، إن السيد داود والسيد سليمان لم يظهرا في هذه القصة» (السفير، 23/ 7/ 1998).

8 ـ القبالاه اليهودية والإسلام

تذكر الموسوعة أن الزوهار، وهو اسم أهم كتب التراث القبالي، يعود

تاريخه الافتراضي إلى ما قبل الإسلام والمسيحية (5: 181). غير أن المؤلف لم يتطرق، بالتفصيل، لأثر القبالاه اليهودية وكتاب الزوهار في الإسلام. فهو لا يقارن نظرية الماشيح بأفكار الخلاص المهدوية التي شاعت وفشت في بعض الفرق الإسلامية. وهو لا يعير انتباهاً لأوجه التناظر بين المدرسة الرقمية القبالية والمدرسة الرقمية لدى الإسماعيليين والدروز والتي تعود في مصادرها الأبعد إلى مدرسة فيثاغورس الرياضية. كذلك لا يلتفت إلى التوازي بين القبالاه وكتاب «الجفر» لدى الشيعة الإمامية.

وفي جانب آخر، يغفل المؤلف تبيان وجوه التشابه والاختلاف بين «التجليات النورانية العشرة» أي «السفيروت» ونظرية الفيض لدى بعض فلاسفة الإغريق والتي انتقلت إلى الفكر الإسلامي ووجدت حضورها في نظريات الخلق لدى إخوان الصفا والدروز والإسماعيلية «فالإله لا يخلق العالم من عدم» (5: 66).

9 ـ البهائية والماسونية

يرى مؤلف الموسوعة في البهائية والماسونية ضرباً من العبادات الجديدة الجاذبة لليهود، ولاحظ أن إقبال اليهود والإسرائيليين على هذه العبادات هو «تعبير عن ضعف العقيدة اليهودية وعن تزايد الإحساس بالاغتراب نتيجة لتزايد معدلات العلمنة وتآكل الأسرة» في الأوساط اليهودية (5: 457). لهذا «حارب الحاخامات البهائية بشراسة، ولا زال موقف اليهودية الأرثوذكسية هو نفسه» حتى اليوم من البهائية (5: 471). لكنه حينما أراد أن يتحدث عن البهائية في طور نشوئها الأول وجدها «شكلاً من أشكال العقيدة الإسماعيلية» (5: 469). وهذا غير صحيح على الاطلاق. فالبهائية التي ظهرت إلى الوجود سنة 1863 كانت آخر انشقاق عن الشيعة الإثني عشرية لا عن الإسماعيلية، بل هي تطوير لأفكار الفرقة الشيخية التي دانت بالزعامة للشيخ أحمد الأحسائي في القرن الماضي. وهي، في أي حال، ليست متطرفة بما تعنيه كلمة «تطرف» اليوم، بل هي مسالمة وأفرادها من دعاة التسامح والسلام.

إن الكثير من الكتّاب السذج ما زالوا يلوكون آراءهم في شأن صلة البهائية والماسونية باليهودية والصهيونية، ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث والتقصي والنقد وإنعام النظر، حتى جاءت هذه الموسوعة لتقدم لهؤلاء مادة تاريخية رصينة وموثقة ونقدية عن هذا الموضوع الشائك وتبرئ، بالعلم والحقائق الصارمة، هاتين الفرقتين من الآراء القَبَلية الجاهلية. وأما الماسونية، فالمؤلف يوضح أنها عبارة عن «أنساق فكرية وتنظيمية مختلفة تماماً ولا تنتظمها وحدة» (5: 458). ففي سنة 1830 كان يوجد 52 طقساً ماسونياً. والمعروف لمن له عينان وأذنان «أنْ لا سلطة ماسونية مركزية على مستوى العالم (5: 465)، وأن الكثير من المحافل الماسونية كانت عنصرية تماماً «فالمحافل الألمانية والإسكندينافية رفضت السماح لأعضاء الجماعات اليهودية بالانضمام إليها. والمحافل الأميركية رفضت انضمام الزنوج (...) واستبعدت المحافل البريطانية الأعضاء المتحدرين من أصول ألمانية أو نمساوية أو مجرية أو تركية» (5: 459). وثمة دساتير ماسونية كانت «تستبعد اليهود بشكل خاص» (5: 467)، أما «الربط بين اليهود والماسونيين فهو أحد أحجار الزاوية في الدعاية النازية المضادة لليهود» (5: 467).

لماذا اختار المؤلف، إذن، الماسونية والبهائية فقط من بين «العبادات الجديدة» واستثنى «الأحمدية» وهي إحدى الفرق الحديثة التي يسميها المناوئون لها «القاديانية»؟ فإذا كانت البهائية آخر انشقاق على الشيعة الإثني عشرية، فإن «الأحمدية» هي آخر انشقاق على السُنّة ظهر في الهند بلسان فارسي مبين.

10 ـ العلمانية والإمبريالية

يسخّف الدكتور عبد الوهاب المسيري القائلين بأن العلمانية ظهرت في أوروبا بسبب فساد الكنيسة وسطوتها (1: 212). ويرى أن جميع المجتمعات الإنسانية، تقريباً، وُجد فيها فصل نسبي للدين عن الدولة. فقط في المجتمعات الموغلة في البدائية نجد أن النبي والساحر والكاهن هو نفسه رئيس القبيلة. ولاحظ أن الفارق بين المجتمعات المعَلمنة جزئياً والمجتمعات

المعَلمنة كلياً هو فارق في الزمن فقط، لأن العلمنة عملية متتالية اجتماعية وتاريخية تنتقل فيها الدولة من العلمنة الجزئية إلى العلمنة الشاملة بينما يبقى المجتمع غير علماني تماماً. فالمسيحية لم يُقضَ عليها مع ظهور الفكر العلماني، بل استمرت في وجدان الناس وفي مؤسساتهم المباشرة كالأسرة والمدرسة والكنيسة.

يبدو هذا الكلام رداً على أفكار محمد عابد الجابري الذي يطالب باستبعاد مصطلح العلمانية من قاموس الفكر العربي، لأن العلمانية، في رأيه، جزء من التشكيل الحضاري الغربي فقط الذي تطور إلى مرحلة جرى فيها فصل الكنيسة عن الدولة، بينما الإسلام، بحسب الجابري، ليس كنيسة لكي نفصله عن الدولة.

يتغافل محمد عابد الجابري، عمداً، عن الكثير من شواهد العلمانية الجزئية في المجتمعات الإسلامية. ففي معظم قوانين البلدان الإسلامية جرى التأكيد على أن «لا عقوبة بلا نص». وهذه القاعدة رحمة كبيرة بالمسلمين الذين يقعون تحت سلطة محتسب مستبد يفتقد النص الشرعي فيلجأ إلى التعزير. ثم إن عقوبة رجم الزاني والزانية ألغيت تماماً مثلما ألغيت أيضاً عقوبة قطع يد السارق وعقوبة الردة، وحُرِّم الرق وملك اليمين، وانتهى، إلى غير رجعة، فرض الجزية على غير المسلمين، وأبيح الرسم والنحت والتصوير. ويتم التأكيد، دوماً، على مبدأ المساواة بين المواطنين. ومبدأ المساواة هذا يخالف قاعدة المسلم والكتابي، ويزيل مقولة دار الإسلام ودار الكفر، فضلاً عن أن مصطلحات حديثة كالدستور والانتخاب والجمهورية وفصل السلطات باتت شائعة جداً بدلاً من المصطلحات العتيقة كالشريعة والمبايعة والخلافة وطاعة أولي الأمر... إلخ.

لكن الغريب أن يذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري نفسه، لا محمد عابد الجابري هذه المرة، إلى أن العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان. فهو يرى «أن العلمانية هي النظرية والإمبريالية هي الممارسة (...) لذلك اتخذت الممارسة في الداخل الأوروبي شكل الدولة الرشيدة الديمقراطية، بينما

اتخذت شكل الاستعمار في العالم» (1: 356). ثمة في هذا الرأي تعسف ومصادرة لبعض حقائق التاريخ. فالإمبريالية استندت، في توسعها الهمجي، على الاقتصاد أساساً، وعلى الانبثاق الكبير للثورة الصناعية الثانية، بينما اكتسبت العلمانية حضورها من ظهور العلم التجريبي المنفصل عن الدين، ومن تأكيد سيادة سلطان العقل. وثمة، بلا ريب، صلة بين فلاسفة عصر الأنوار الأوروبي والعلمانية، لكن ليس ثمة أية وشيجة جلية، ولا توجد أي علاقة سببية، بين الإمبريالية والعلمانية، بل إنهما تتجاوران معاً في المكان والتاريخ فقط. واللافت أن الكنيسة تمارس نشاطها بحرية تامة وبلا أي قيود في المجتمعات العلمانية، بينما يتم تقييد دور الكثير من الجماعات الدينية واضطهادها وإلغاؤها في المجتمعات غير العلمانية. العلمانية، باختصار، حولت الإنسان إلى مركز للكون بدلاً من أن يكون الدين هو مركز الكون.

يثير المؤلف تساؤلات معرفية مشروعة مثل: «ماذا يحدث للإنسان في عالم بدون إله؟». وهو، في سؤاله هذا، ينشد البحث عن حداثة جديدة لا تنتهي إلى موت الإنسان والطبيعة بعدما أعلنت الحداثة، بصلف وخيلاء، موت الإله (المقدمة: ص 53). ويشعر المؤلف «أن الحداثة الغربية التي تدور في إطار العقلانية واللاعقلانية المادية والعلمانية الشاملة قد أدخلت الجنس البشري بأسره في طريق مسدود» (المقدمة: 53). ولهذا يدشن إنجازه الفكري هذا «كمحاولة أولية لإعادة تأسيس دراسة اليهود واليهودية والصهيونية انطلاقاً من رؤية عربية ـ إسلامية» (المقدمة: ص 53).

نتحفظ عن اتهام العلمانية والحداثة بجريمة إدخال الجنس البشري بأسره في طريق مسدود. فهذا الضرب من الاتهام نوع من التفكير الاختزالي الذي ينقده المؤلف نفسه، ذلك لأن الرأسمالية في أطوارها المختلفة، هي من أدخل الجنس البشري في مأزقه الراهن، بينما العلمانية والحداثة والعلم والديمقراطية، وإن تكن تطورت في عصر الرأسمالية، فهي منجزات بشرية أولاً وأخيراً مثلها مثل «حقوق الإنسان» و«سيادة القانون» و«المساواة» فلا يمكننا، إذا أردنا أن نكنس أمام بيتنا، أن نرمي كل شيء في مستوعب

النفايات. ثم إننا نحترس من «الرؤية العربية الإسلامية» التي يحاول المؤلف تأسيسها لدراسة اليهود؛ فنحن، وإياه، مندوبون لتأسيس «رؤية علمية عربية» تدرس اليهود واليهودية والصهيونية دراسة علمية نقدية، لا إلى «رؤية عربية إسلامية» محكومة سلفاً بيقينيات فقهية مقدسة، أي مضادة للعلم والتفكير النقدي. ولعلها صدمة الغرب، بل صدمة الحداثة، التي أرغمت المؤلف على تدشين رحلة «الارتداد» من الماركسية إلى الإسلام.

ملاحظات ختامية

أ ـ لا تتضمن الموسوعة قائمة ببليوغرافية بالمراجع المستخدمة. صحيح أن المؤلف قدم حججه ودفوعه الشكلية في عدم إيراد المراجع في كل مدخل، لكن كان عليه أن يسرد قائمة بالمراجع في نهاية الموسوعة تسهيلاً لكثير من الأمور العلمية التي لا يمكن الاستغناء عنها في مثل هذا العمل الكبير والمهم. فمثلاً ورد اسم «حفني» في (5: 333). وقد حرنا في أمر هذا الاسم؛ أهو الدكتور قدري حفني المتخصص بعلم النفس والذي ألف ثلاثة كتب مهمة جداً هي: «تجسيد الوهم» (القاهرة: دار الأهرام 1971) و«دراسة في الشخصية الإسرائيلية: الإشكنازيم» (القاهرة: جامعة عين شمس 1975) و«الإسرائيليون من هم؟» (القاهرة: مكتبة مدبولي 1980) أم هو الدكتور عبد المنعم الحفني صاحب «الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية» (بيروت: دار المسيرة 1980)؟

ب ـ يرد اسم «ابن نجريلة» بالجيم (4: 62) ثم يرد مرة أخرى بالغين «ابن نغريلة» (4: 250)، وكان يجب توحيد صيغة الاسم. والصحيح: ابن النغريلة.

ج ـ ورد اسم «بيت شان» (4: 84). والصحيح: بيسان تماماً مثلما نكتب الخليل بدلاً من «حبرون» ويافا بدلاً من «يافو» وأريحا بدلاً من «جيريكو» والقدس بدلاً من «أورشليم».

د ـ جاء اسم «سيمون» أكثر من مرة (4: 118 و230)، وكان من الأفضل إيراده بصيغة «شمعون». فالعين موجودة في اللغة العبرية، وهو يلفظ هكذا تماماً بالعبرية فنقول شمعون بيريز وليس سيمون بيريز أو شيمون بيريز.

هـ ـ جاء في (4: 148) كلمة «عسقلون». والصحيح: عسقلان.

و ـ ورد اسم «باركوخبا» (4: 230). وفسره المؤلف بأنه «ابن النجم». والأصح: ابن الكوكب لأن كوخبا هي كوكب بعد إمالة الكاف الثانية إلى خاء.

ز ـ وردت عبارة «قبر أستير وموردخاي في حمدان» بالحاء (4: 216). والصحيح: همذان بالهاء وهي من أقاليم فارس.

ح ـ ترجم المؤلف كلمة «الإنجيل» إلى «خبر طيب» (5: 89). أما كان من الأجدى أن تترجم إلى «البشارة» وهي شائعة جداً لدى المسيحيين ومنها عيد البشارة وسيدة البشارة وكنيسة البشارة؟

ط ـ وردت عبارة «الحاخام الصهيوني القلعي» (5: 168). وحبذا لو كان أورد اسمه بالكامل: يهودا القلعي. وهو، أيضاً، يذكر اسم الشاعر «أنطوان أرتو» (5: 437). والصحيح: أنطونان (أو أنطونين) آرتو.

ي ـ ورد اسم «هرميس تريسميجيستوس» (5: 461). وهذه الصيغة صعبة الحفظ والنطق، مع العلم أن صاحبها شديد الشهرة ويدعى «هرمس المثلث العظمة». وتذكر المصادر أنه هو نفسه النبي إدريس.

ك ـ ورد مصطلح «الروزيكروشيانية» (5: 461). ولعل من الأفضل لو ورد بصيغة «الصليب الوردي».

ل ـ جاء اسم أحد البهائيين بصيغة «شوجي أفندي» بالجيم (5: 469 و471). والصحيح: شوقي أفندي رباني بالقاف.

م ـ يذكر أن قرار التقسيم صدر عام 1948 (1: 26)، والصحيح أنه صدر في 29/ 11/ 1947.

ن ـ وردت مادة «البيتار» مكررة مرتين في الصفحة 141 من الجزء السابع وفي الصفحة 258 من الجزء السادس.

المراجع

1 ـ بطرس عبد الملك (وآخرون)، «قاموس الكتاب المقدس»، بيروت: مكتبة المشعل، 1981.

2 ـ جورج بوست، «فهرس الكتاب المقدس»، دار الثقافة، 1996.

3 ـ أسعد رزوق، «التلمود والصهيونية»، بيروت: دار الناشر، 1991.

4 ـ كميل منصور «الولايات المتحدة وإسرائيل: العروة الأوثق»، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية 1996.

5 ـ أحمد البغدادي، «شواهد علمانية في دول أهل الإسلام»، جريدة «السياسة» (الكويت)، 16/ 7/ 1997.

6 ـ صقر أبو فخر، «سبعة أوهام عن اليهود»، جريدة «الحياة» (لندن)، 12 و13 و14/ 11/ 1997.

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993)، ولبنان وتحديات المستقبل (2000)، وأطروحات عربية (2000)، والوعي بالعالم (2000). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

وجيه كوثراني

أستاذ التاريخ الحديث بالجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860 ـ 1920 (1976)، وبلاد الشام: السكان والاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين (1980)، والمسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ (1984)، والسلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (1988)، ونشر: مختارات سياسية من مجلة المنار، ووثائق المؤتمر العربي الأول 1913. وصدر له عام 1989: الفقيه والسلطان: دراسة في التجربتين: العثمانية والصفوية القاجارية، وعام 1996: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية، الذاكرة والتاريخ (2000).

أحمد عبد الحليم عطية

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة. له دراساتٌ في الفكر الغربي الحديث، والقضايا الأخلاقية والفكرية. صدرت له عشرات الكتب والمقالات في المسائل الفلسفية والفكرية العربية والعالمية.

غريغوار مرشو

أستاذٌ في العلوم الاجتماعية والسياسية،

جامعة حلب، سورية. له مشاركاتٌ في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، وعلاقات الشرق بالغرب.

مصطفى عبد الغني

رئيس القسم الثقافي بالأهرام والأهرام الدولي. أهم مؤلفاته: تيارات الفكر العربي المعاصر (2000)، ومستقبل الجامعة في مصر (2000)، والمثقف العربي والعولمة (2000)، والمثقفون وعبد الناصر (1992)، وطه حسين وثورة يوليو (1989).

صقر أبو فخر

كاتب في جريدة «السفير» اللبنانية وعضو في هيئة تحرير «مجلة الدراسات الفلسطينية» في بيروت. شارك في تحرير الجزأين السادس والسابع من «موسوعة السياسة». وله دراساتٌ في الأعلام، والتاريخ العربي الحديث.

تركي علي الربيعو

كاتب من سورية، له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994)، وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

مصطفى العدوي

مدرّسٌ بقسم علم النفس، كلية التربية، جامعة دمشق. له اهتمامٌ بالبحوث النفسية والاجتماعية في الوطن العربي في الحقبة الحديثة والمعاصرة.

ثائر ديب

أستاذٌ في الآداب بجامعة تشرين باللاذقية، بسورية. مهتم بالآداب العالمية، وبالدراسات المقارنة، سبق له أن نشر مقالةً مترجمة بمجلة **الاجتهاد**.

محمد فاوبار

باحثٌ في علم الاجتماع، من المغرب. مختص بقضايا التربية والثقافة والتعليم. حائز على دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، ويحضّر حالياً لدكتوراه الدولة في موضوع: «المعلّم المغربي: المكانة والدور من خلال الإصلاحات المدرسية 1956 ـ 1996». نشر مقالاتٍ بمجلة «دراسات عربية» و«الفكر العربي».

عمر كوش

مدرّسٌ بالمدارس الثانوية، بحلب، سورية. له اهتماماتٌ بالفكر العربي الحديث، والقضايا السياسية في الوطن العربي المعاصر. ونشر مشاركاتٍ في

الصحف العربية، وفي المجلات والدوريات.

محمد غشام

موظف في وزارة المالية في لبنان. له اهتمامٌ بالتاريخ الفكري والاقتصادي، سبق له أن نشر بمجلة **الاجتهاد**.

محمد خير فرج

طالب دكتوراه، متخصص في الإسلاميات. له كتاباتٌ في التاريخ الحضاري العربي والإسلامي، واهتماماتٌ بالجوانب الفقهية والصوفية للتجربة الحضارية الإسلامية.



صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث

والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

التاريخ الثقافي والعلاقات الدولية (2)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

المجال العربي في السلطنة العثمانية (3)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

الإصلاح والتنظيمات ومصائر الدولة (4-5)

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (1 ـ 2)

الدولة والمجتمع وصورة الإسلام

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)

الصورة والرمز والآخر

****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (4)
نـقـد الاستشراق

****

عصر النهضة العربية
أسئلة التقدم والهوية والمستقبل



****

مقاصد الشريعة
قضايا التجديد الفقهي والثقافي والسياسي

****

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الأرض العربية

****

الحضارة الإسلامية
المجال والتاريخ والصيرورة

****

التاريخ الاقتصادي العربي
المنهج الكمّي

****